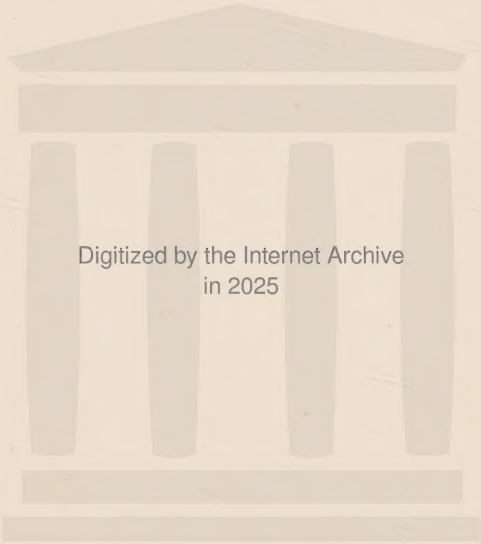
060.304
R417


Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/mysticalprayergr0000rich

Mystische Gebetsgnaden
und
Ignatianische Exerzitien

Das katholische Leben

Bücherreihe über zeitgemäße religiöse Fragen

BAND I:

Richstätter / Mystische Gebetsgnaden

BAND II:

Der Katholizismus als Erfüllung der Gegenwart

(Sammelwerk in 3 Teilen)

Weitere Bände folgen

Verlagsanstalt Tyrolia / Innsbruck

Mystische Gebetsgnaden
und
Ignatianische Exerzitien

von

Karl Richstätter S. J.

3.—4. Tausend

Verlagsanstalt Tyrolia / Innsbruck

5432

Copyright 1924 by Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck
Alle Rechte vorbehalten.

Imprimi potest

Coloniae, 7. Nov. 1823

Bern. Bley S. J.
Praep. Prov. Germ. Inf.

Nr. 2100

Imprimatur

Apostolische Administratur
(Bistum Brixen)

Innsbruck, den 9. April 1924

Urban Draxl
Provikar

Buchdruckerei Tyrolia / Innsbruck

PRINTED IN GERMANY

Vorwort

Bei dem dreitägigen Kursus für Exerzitienleitung, der unter starker Beteiligung des Welt- und Ordensklerus 1923 zum zweiten Male im Canisianum zu Innsbruck stattfand, wurde dem Verfasser mehrfach der dringende Wunsch ausgesprochen, sein Referat über einige aktuelle Fragen der Mystik, die für die Seelenführung und die Beurteilung moderner Strömungen von Bedeutung sind, weiter ausgeführt im Druck zu veröffentlichen.

Wenn man fast drei Jahrzehnte hindurch vielhundertmal in Klöstern, vor Priestern und frommen Laien Exerzitien geben mußte und wenn man ebensoviel Volksmissionen zu halten hatte, so bot sich naturgemäß eher Gelegenheit, mystischen oder pseudomystischen Phänomenen zu begegnen, als wenn man in ständiger Seelsorge nur immer denselben Kreis auch hochstrebender Seelen zu betreuen gehabt hätte. Sodann wenden sich Exerzitanten mit Vorliebe an den Exerzitienpater, wenn sie glauben, bei ihm auf

den geheimnisvollen Wegen des außergewöhnlichen Gebetes Verständnis und Hilfe zu finden. Trotzdem hätte der Verfasser es nicht gewagt, dieses schwierige Gebiet zu behandeln, wenn sein Manuskript nicht vorher solchen vorgelegen hätte, die nicht bloß in der Theologie und Psychologie gut bewandert, sondern die auch vor allem in außergewöhnlichen Gnaden nicht ohne persönliche Erfahrung sind.

Aus der Praxis und für die Praxis geschrieben, konnten eben deshalb einige theoretische Erörterungen nicht umgangen werden. Da auch manche bisher unbeachtete Texte über das engere Gebiet der Mystik gebracht werden, so dürfte das Büchlein eine willkommene Ergänzung zu jedem Werke über Mystik und Aszese sein.

Endlich wird hier weiter ausgeführt, was der Verfasser in seinem Buche „Eine moderne deutsche Mystikerin, Leben und Briefe der Schw. Emilie" (Freiburg, Herder 1924) nur kurz andeuten konnte.

Bonifatiushaus bei Emmerich,
am Feste des hl. Namens Jesus 1924

Inhalt

Seite

Vorwort 5
I. Verschiedene Wertung der Mystik . . . 9
II. Mystik und Ignatianische Exerzitien . . . 30
III. Voraussetzungen 37
IV. Verständnis der mystischen Sprache . . . 59
V. Das Wesen der Mystik 72
VI. Verschiedene Auffassung der mystischen Beschauung 88
VII. Die neue Auffassung 98
VIII. Bedenken 108
IX. Die Auffassung der Vorzeit 127
X. Theologen und Mystiker der modernen Zeit 135
XI. Aus der alten Gesellschaft Jesu 156
XII. Aus der Mystik und Scholastik des Mittelalters 186
Bildloses und gestaltloses Schauen . . . 202
Engelartiges Schauen 204
Sinne des Geistes 208
XIII. Seelische Eigenart der mystischen Schauung 215
XIV. Mystische Begleiterscheinungen 242
Verhalten bei Visionen und Ansprachen . 258
XV. Aszese und Mystik 266
XVI. Die Lektüre von Mystikerschriften . . . 276
XVII. Das Verlangen nach mystischen Gnaden . 295
Personenregister 319

*

I.

Verschiedene Wertung der Mystik

Bergriesen vergleichbar ragen aus der Geschichte der Mystik drei erhabene Gestalten hervor: Benediktus, Franziskus, Ignatius. Der hl. Benedikt schaute die ganze Schöpfung, wie der hl. Gregor berichtet, im mystischen Aufleuchten eines Lichtstrahles. Der arme Heilige von Assisi, als erster mit der mystischen Gnade der Stigmatisation ausgezeichnet, war ganze Nächte hindurch im Gebete verzückt. Das geistliche Tagebuch des hl. Ignatius berichtet auf den wenigen Blättern, die zufällig der Vernichtung durch den Heiligen entgangen sind, zahlreiche mystische Gnaden erhabenster Art [1]. Alle drei zählen zu den größten Meistern des innerlichen Lebens, alle drei sind Patriarchen großer Ordensfamilien, alle drei vom sehnlichsten Wunsche erfüllt, ihre Söhne zur höchsten Heiligkeit zu

[1] Vgl. A. Feder S. J., Das geistliche Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola, aus dem Spanischen übersetzt. Regensburg, Pustet (1922).

führen, aber von Mystik reden sie nicht, weder in ihren Regeln noch in ihren aszetischen Weisungen oder sie streifen sie nur so leise, daß es den meisten unbemerkbar bleibt.

Und heute! Wer über Mystik redet und schreibt, findet Interesse bei Katholiken, bei Protestanten und Monisten. Seine Bücher werden gekauft und gelesen, ob aber auch verstanden?

Emil Dimmler will, daß Mystik „das Ziel der Seelsorge" sei. Man spricht und schreibt von „liturgischer Mystik". Die „Akademia", das Korrespondenzblatt des C. V. der farbentragenden Studenten-Korporationen, brachte 1922 eine Artikelserie „Student und Mystik", ein Kunstkritiker sprach von der „modernen Mystik des Expressionismus", ein integrales, als Manuskript gedrucktes Nachrichtenblatt, schrieb in demselben Jahre über „Politik und Mystik". Im „Hochland" stellt ein Protestant die französische Mystik des 17. Jahrhunderts dar. Selbst die „Sozialistischen Monatshefte" berichteten über Neuerscheinungen aus der katholischen Mystik, und es war nicht einmal das Ungereimteste,

das man heute darüber lesen kann. Monistisch gerichtete Gelehrte geben die deutschen Mystiker Seuse, Tauler und Meister Eckhart in gewählter Buchkunst, aber leider mit irreführenden, pantheistischen Einleitungen heraus. Bei den protestantischen Frommen stand Mystik stets in hohem Kurs, da sie Gottes Dasein zum inneren Erlebnis machen konnte, nachdem man, gestützt auf Kant, vernunftgemäße Gottesbeweise abgelehnt hatte.

Wenn es auch hin und wieder den Eindruck erwecken könnte, als ob das gesteigerte Interesse, das sich auf katholischer Seite für Mystik kundgibt, von außerkirchlichen Strömungen nicht ganz unbeeinflußt sei, und daß das Bestreben, den Begriff des mystischen Gebetes übermäßig auszudehnen, etwas Ungesundes in sich trägt, so kommt in dem Verlangen nach echter Mystik auch zweifellos das rege Streben nach wahrer übernatürlicher Innerlichkeit nicht selten zum Ausdruck.

So lange Deutschland seine Glaubenseinheit bewahrt hatte, stand es in echter Mystik jahrhundertelang an der Spitze aller

katholischen Nationen. Für das 13., 14. und 15. Jahrhundert lassen sich für Deutschland allein so viel Mystikerschriften nennen, wie alle anderen katholischen Länder zusammengenommen kaum aufweisen. Mit dem Eindringen des Protestantismus hat sich das Verhältnis vollständig geändert. Unter den 90 Autoren, die für Mystik vom 16. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts aufgezählt werden[2], begegnen uns nur noch fünf Deutsche, nämlich die drei Jesuiten Maximilian Sandäus (van der Sandt), Johannes Tanner und Joseph Pergmayr, sodann der Benediktiner P. Schram und der Chorherr Eusebius Amort.

Sandäus, einer der hervorragendsten Geistesmänner der deutschen Jesuiten, gestorben 1656 zu Köln, gab 1627 in einem stattlichen Quartband seine Theologia mystica heraus. Für die Geschichte der Mystik ist das Werk insofern von besonderer Bedeutung, als die spanische Mystik darin kaum berücksichtigt ist. So findet man dort ohne weiteres die Anschauung des Mittelalters über die verschiedenen Gebiete der eigentlichen Mystik dargestellt, zumal

2 Vgl. Hurter S. J., Nomenclator literarius I I, I I I, und Poulain, Des grâces d'oraison, Anhang.

auch der deutschen Mystiker. Seinen praktischen Blick bewies Sandäus in einem zweiten Werke, Clavis Theologiae mysticae vom Jahre 1640, worin er alphabetisch geordnet eine Erklärung der in der Mystik vorkommenden Fachausdrücke mit den Worten der mittelalterlichen Autoren bietet. Das Handexemplar des Verfassers mit wertvollen Nachträgen besonders aus Ruysbroek und Harphius befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Breslau. (Theol. rec. Qu. 164.)

In den bekannten Institutiones theologiae mysticae bringt P. Schram O. S. B. viel Wertvolles, was sonst in der Aszese behandelt wird. Für das Gebiet der eigentlichen Mystik bietet er, wie er in der Vorrede bemerkt, einen ganz kurzen Auszug aus den beiden Foliobänden des spanischen Jesuiten Reguerra, der die häufig neugedruckte Praxis theologiae mysticae des irischen Jesuiten Godinez kommentiert. Von diesem hat Schram die wenig empfehlenswerte Einteilung in cherubische und seraphische Mystik übernommen, die zu manchen Unklarheiten führen muß.

Der Chorherr Eusebius Amort will in seinem 1744 zu Augsburg gedruckten Quartband De revelationibus regulae tutae Anweisungen geben, nach welchen echte Visionen und Offenbarungen von unechten unterschieden werden können.

Johannes Tanner S. J. schrieb als Einleitung zu den Werken der ehrw. Marina von Eskobar Prudentia in examinandis Marinae de Escobar reve-

lationibus, in einem Quartband 1698 zu Prag erschienen.

Joseph Pergmayr S. J. schickt dem Leben des ehrwürdigen Philipp Jeningen eine Reihe von beachtenswerten Grundsätzen voraus, um die mystischen Erscheinungen im Leben des 1704 zu Ellwangen verstorbenen schwäbischen Jesuiten richtig zu werten.

Vergleicht man damit die zahlreichen großen Werke von zum Teil unvergänglichem Werte, die die spanische Mystik im 16. und 17. Jahrhundert und die französische und italienische Mystik im 17. und 18. Jahrhundert der katholischen Welt geschenkt haben, so steht Deutschland in der Tat sehr weit zurück.

Doch könnte es fast den Anschein gewinnen, als solle jetzt das Versäumte in Deutschland durch erhöhtes Interesse für Mystik nachgeholt werden.

Unter den zahlreichen Neuerscheinungen ist weitaus an erster Stelle die „Einführung in die christliche Mystik" zu nennen, womit Prof. Zahn ein besonders in seiner theologischen Seite hervorragendes Werk geboten hat[3]. Mit großer Gelehrsamkeit und

[3] Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik. 3. bis 5. Auflage. Paderborn, Schöningh, 1922.

umfassender Belesenheit geschrieben, ist es zugleich von einem Hauche tiefer Frömmigkeit durchweht. Zumal für das gewöhnliche Gebetsleben bietet es reiche Anregung, die katholische Mystik aber findet hier einen gewandten Verteidiger.

Professor Grabmann erörtert in gewohnter Wissenschaftlichkeit das „Wesen und die Grundlagen der katholischen Mystik[4]." Professor Krebs zeigt in den „Grundfragen der kirchlichen Mystik[5]" deren Abhängigkeit von der Tradition und der kirchlichen Lehre und ihre Bedeutung für das religiöse Leben weiter Kreise.

In den zahlreichen, im „Katholik" erschienenen Aufsätzen kamen verschiedene Anschauungen über Mystik zum Ausdruck.

Der Benediktiner P. Alois Mager hebt in seinen wertvollen Artikeln über Mystik die Notwendigkeit hervor, das mysti-

4 Martin Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. München, Theatiner-Verlag, 1922.

5 Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik. Freiburg, Herder, 1921.

sche Erlebnis vor allem nach seiner seelischen Seite hin zu erfassen[6]. Pfarrer Konrad Hock bietet in seinen beiden Artikeln über die „Vorstufen der mystischen Liebesvereinigung" einen guten Einblick in echte Mystik bis zur höchsten Begnadigung[7]. Emil Dimmler möchte im Anschluß an die französische Auffassung von Lamballe die weitesten Volkskreise für mystisches Leben gewinnen[8].

P. Lercher S. J. will den wissenschaftlichen Schwierigkeiten gerecht werden, die Theologie und Philosophie gegen die Anschauung der Mystiker erheben können[9].

[6] P. Alois Mager O. S. B., „Zur Wesensbestimmung der Mystik" in der Benediktinischen Monatsschrift (1919) 129—143; „Alte und neue Wege in der Mystik", ebd. (1919) 305—326. — „Aus der neuesten Literatur zur Mystik" in der Theol. Revue (1923) 257—261.

[7] Linzer Theologisch-praktische Quartalschrift (1923) 394—404; 590—602.

[8] Emil Dimmler, Beschauung und Seele, Kempten, Kösel, 1918.

[9] P. Lercher S. J., „Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie", Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie (1918) 1—45.

Zwei kleinere Arbeiten verdienen besonders deshalb Beachtung, weil man den Eindruck gewinnt, als ob ihre Verfasser nicht ohne eigene Erfahrung in höheren, mystischen Wegen schrieben[10]. Es sind die gesammelten Artikel über Aszese und Mystik von P. Meschler S.J., dem bekannten Geistesmann, dem schon allein vermöge der verschiedenen Stellungen, die er in seinem Orden einnahm, höhere Gebetsstufen wiederholt begegnen mußten, sodann der verstorbene Bankdirektor H. Jaegen, Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses[11]. Er gehörte zu den wenigen Auserlesenen, die über höhere Gebetsgnaden aus eigener Erfahrung schreiben können. Der Abfassung seines über Mystik am schnellsten orientierenden Büchleins stand der verstorbene Bischof Korum von Trier nicht fern.

An die Seite Meschlers und Jaegens tritt der Karmeliter P. Joseph vom Hei-

10. M. Meschler S. J., Aszese und Mystik. Freiburg, Herder 1917.

11 H. Jaegen, Mystisches Gnadenleben. Trier, Paulinusdruckerei 1911.

ligen Geist, der mit tiefem Verständnis in der von ihm neu bearbeiteten „Gebetsschule der hl. Theresia" die Ansicht der Fürstin der Mystik wiedergibt, sowohl über das betrachtende Gebet wie über das Wesen der Beschauung und über deren Vorbedingung und Wirkungen[11a].

Zwei andere Priester aus dem Orden der unbeschuhten Karmeliter Fr. Petrus de Alcantara und Fr. Aloisius besorgten auf Grund von autographierten und anderen spanischen Originalen eine den Anforderungen der Neuzeit entsprechende neue deutsche Ausgabe sämtlicher Werke der hl. Theresia, worin ihre kostbaren Briefe zum erstenmal vollständig gesammelt sind[11b].

Prinz Max von Sachsen übertrug die mystischen Abhandlungen „Vereinigung der Seele mit Jesus Christus" ins Deutsche, die der heilige Laienbruder Alfons Rodriguez aus der Gesellschaft Jesu schrieb, nicht

[11a] Fr. Joseph vom Hl. Geiste, Gebetsschule der hl. Theresia, Pustet, Regensburg 1911.

[11b] Sämtliche Schriften der hl. Theresia. 5 Bände in 8 Teilen. Kösel-Pustet, Regensburg 1912—1922.

zu verwechseln mit dem gleichnamigen Verfasser der „Übung der christlichen Vollkommenheit“ [11c].

Die deutschen Schriften des sel. Heinrich Seuse wurden von Denifle in deutscher Übersetzung mit wissenschaftlich sehr wertvollen Anmerkungen herausgegeben. (München, Huttler 1880.)

Welches große Interesse zumal protestantische Kreise den deutschen Mystikern entgegenbringen, beweisen die sprachgewandten Übertragungen von Meister Eckehart, Tauler und Seuses Schriften, die, von Protestanten übersetzt, in vornehmer Ausstattung erschienen und bald eine hohe Auflage erlebten [11d]. Die Einleitungen werden leider den urkatholischen Mystikern in keiner

[11c] Hl. Alfons Rodriguez S. J., Die Vereinigung der Seele mit Jesus Christus. Freiburg, Herder 1907.

[11d] Meister Eckeharts Schriften und Predigten, a. d. Mhd. übersetzt von H. Büttner. 2 B. 12.—14. Tausend (1923). — Joh. Tauler, Predigten, übertragen und eingeleitet von W. Lehmann. 2 B. (1923). — Heinrich Seuses Deutsche Schriften, übertragen und eingeleitet von W. Lehmann. 2. B. (1911), Verl. Eugen Diederichs, Jena.

Weise gerecht. Man schiebt ihnen pantheistische und protestantische Gedanken unter, die sie mit Entrüstung zurückgewiesen hätten. Auf katholischer Seite aber fehlen bisher, von Seuse abgesehen, gleich ausführliche Ausgaben.

Ruysbroecks „Zierde der geistlichen Hochzeit", das „kunstvollste Werk germanischer Mystik", sowie seine Schrift „Von den zwölf Beginen" wurden durch P. Willibrord Verkade O. S. B. aus dem Altflämischen ins Deutsche übersetzt [11e]

Auch französische Werke haben in deutscher Übersetzung weite Verbreitung gefunden. P. Poulain S. J. zeichnet sich durch psychologisch treue Darstellung der mystischen Phänomene aus [12], A. Saudreau, Haus-

[11e] Jan van Ruysbroeck, Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Aus dem Flämischen von Willibrord Verkade O. S. B. Aus dem Buch von den zwölf Beginen. Aus dem Flämischen von Willibrord Verkade O. S. B. — Matthias Grünewald-Verlag, Mainz.

[12] August Poulain S. J. Deutsch unter dem Titel: Die Fülle der Gnaden. 2 Bände, Freiburg, Herder 1909.

geistlicher im Guten Hirten zu Angers, will die Mystik in die naturgemäße Entwicklung des religiösen Innenlebens einreihen [13], der Eudistenpater Lamballe möchte alle hochstrebenden Seelen für die Mystik gewinnen [14], ebenso der englische Benediktiner Louismet [15].

Mitten in eine Welt erhabener Mystik führen die geistlichen Tagebücher und Briefe von drei modernen Mystikerinnen, die Briefe der Italienerin Gemma Galgani, in rührender Offenheit geschrieben [16], sowie das geistliche Tagebuch der Lucie Christine, einer Französin, von Poulain S. J. heraus-

13 A. Saudreau, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen. Zweiter Band. Trier, Disteldorf 1901.

14 E. Lamballe, Die Beschauung oder die Grundlehren der mystischen Theologie. Regensburg, Pustet 1915.

15 Savinien Louismet O. S. B., The mystical life. London 1918.

16 P. Leo Schlegel O. Cist. Briefe und Ekstasen der Dienerin Gottes Gemma Galgani. 4. Aufl. — P. Leo Schlegel O. Cist. Leben der Dienerin Gottes Gemma Galgani. (1920.) 10. Aufl. — Verlag jetzt Kevelaer, Butzon und Bercker.

gegeben und von Prof. Guardini in feinsinniger Weise übersetzt und mit einer wertvollen Einleitung versehen [17]. An die Seite der italienischen und französischen Mystikerin tritt eine moderne deutsche Mystikerin, Schwester Emilie, die als Oberin der Töchter vom hl. Kreuz 1859 zu Düsseldorf im Rufe der Heiligkeit starb [18].

Im „Beten der Mystikerinnen" läßt P. Hieronymus Wilms das mystische Leben in deutschen Dominikanerinnenklöstern des 14. Jahrhunderts neu erstehen [18a].

Der hier gebotene Überblick über einen Teil der katholischen mystischen Literatur dürfte hinreichend das neuerwachte Inter-

[17] Lucie Christine, Geistliches Tagebuch, herausgegeben von A. Poulain S. J., übersetzt von Romano Guardini. Düsseldorf, Schwann 1921.

[18] Karl Richstätter S. J., Eine moderne deutsche Mystikerin, Leben und Briefe der Schw. Emilie, Oberin der Töchter vom hl. Kreuz zu Düsseldorf. Freiburg, Herder 1924.

[18a] Hieronymus Wilms O. Pr., Das Beten der Mystikerinnen, dargestellt nach Chroniken der Dominikanerinnenklöster, 2. Aufl. Freiburg, Herder 1923.

esse für dieses geheimnisvolle Gebiet dartun. In der Auffassung, Ausdehnung und praktischen Wertung der Mystik gehen die hier genannten Verfasser freilich zum Teil sehr weit auseinander.

Alles, was in den letzten fünfzig Jahren im Inlande wie im Auslande auf dem Gebiete der Mystik geleistet worden ist, wird erheblich überragt durch die bahnbrechenden Arbeiten des unvergeßlichen P. Heinrich Denifle O. P. über die deutschen Mystiker. Tiefes Verständnis für das innerste Wesen echter Mystik verband sich bei dem tieffrommen, demütigen Dominikaner mit einer souveränen Beherrschung der Scholastik und der Mystik des Mittelalters wie der späteren Zeit, eine staunenswerte Belesenheit in lateinischen und mittelhochdeutschen Handschriften mit dem Scharfsinn und dem intuitiven Blick eines gottbegnadeten Gelehrten. Alles dies in einer Person vereinigt, macht ihn zu einem sicheren Führer in den schwierigen, dunklen Fragen der Mystik. Eine Sammelausgabe seiner weit zerstreuten Arbeiten würde bei der Verwirrung, die

heute auch unter Katholiken auf diesem Gebiete herrscht, ein dankenswertes Unternehmen sein.

Daß das wissenschaftliche Studium der Mystik eine größere Aufmerksamkeit auch in Deutschland verdiente, wie bisher, wenn Deutschland nicht hinter anderen Ländern dauernd zurückstehen will, dürfte keinem Zweifel unterliegen. In Rom wurde an der päpstlichen Universität Gregoriana der Jesuiten ein eigener Lehrstuhl für Mystik errichtet. In Frankreich erscheinen zwei wissenschaftliche Zeitschriften über Mystik, die eine von Dominikanern, die andere von Jesuiten herausgegeben.

Der Dogmatik legen die mystischen Phänomene manche Probleme vor, wie das der erfahrungsmäßigen Gotteserkenntnis[19]. Daß dieses ohne eingehendes Studium der Mystik nicht zu lösen ist, zeigen Veröffentlichungen der jüngsten Zeit über die unmittelbare Gotteserkenntnis bei Augustinus und seine religiöse Intuition, wo man zu falschen Er-

[19] Vgl. Suarez, De oratione mentali ac devotione II. c. 15—20.

gebnissen gelangen mußte, weil man außergewöhnliche mystische und gewöhnliche Gotteserkenntnis nicht voneinander schied.

Für den Exegeten ist die Kenntnis der Mystik unumgänglich notwendig, wenn er die Inspirationsgnade und das prophetische Schauen psychologisch erfassen und richtig deuten will. Prof. Zahn macht mit Recht darauf aufmerksam: „Eingehende Behandlung der biblischen Mystik, speziell der von der Bibel berichteten außerordentlichen mystischen Phänomene sind nicht nur eine lohnende, sondern auch eine dringliche Aufgabe[20].“ Von protestantischer Seite ist sie schon in Angriff genommen.

Hat sich endlich der Hagiograph mit dieser schwierigen Wissenschaft nicht vertraut gemacht, so wird er dem Innenleben des Mystikers zum Teil verständnislos gegenüberstehen und deshalb sein psychologisches Bild sicher verzeichnen, mag es sich um Franz von Assisi oder Ignatius, um Canisius oder Borja, um Franz von Sales oder Franziska von

20. Joseph Zahn, Handbuch der christlichen Mystik. Paderborn (1918) 567.

Chantal handeln. Darum betont P. Michael S. J. in seiner „Geschichte des deutschen Volkes im Mittelalter", daß der Historiker, wenn er nicht selbst Mystiker ist, für das Gebiet der echten Mystik nicht zuständig sei, da er sich auf einem ihm fremden Gebiete bewege. Ähnlich äußert sich Prof. Krebs[21].

*

„Die mystische Theologie", bemerkt Denifle, „ist unter allen theologischen Disziplinen die schwierigste, der Begriff Mystik der ungeklärteste und flüssigste der Theologie[22]". Für unsere Zeit bemerkt Joseph Bernhardt in seiner kürzlich (1923) erschienenen „Philosophie der Mystik": „Zerfahren und grenzenlos ist in der Gegenwart vor allem der Gesamtinhalt der Mystik."

Wie kann dann aber ein Volksmissionär es wagen, über einen so schwierigen Gegenstand zu schreiben?

Der Verfasser könnte sich als Entschuldigung für sein kleines Schriftchen auf das

[21] Engelbert Krebs, Die Mystik in Adelhausen (1904) 61.

[22] Historisch-Politische Blätter (1878) 257.

Beispiel zweier italienischer Missionäre berufen, Segneri und Scaramelli. Beide schufen für die Praxis ihrer Zeit hochbedeutsame mystische Werke.

Scaramellis „Anleitung zur mystischen Theologie" ist auf diesem Gebiete das beste Werk des 18. Jahrhunderts, für Seelenleitung wie für die wissenschaftliche Theorie noch heute mit Recht geschätzt. Nur ist zu beachten, daß seine zahlreichen Stufen weiter nichts sind, als meist verschiedene Seiten der Beschauung, die bald in dieser, bald in anderer Weise und Reihenfolge sich äußern. Als der greise Volksmissionär sein Werk in Druck gab, hielt er es, ähnlich wie jetzt der Verfasser, für angebracht, eine Erklärung vorauszuschicken, warum er das Wagnis unternommen habe, über ein so schwieriges Gebiet zu schreiben:

„Es mag sonderbar vorkommen, daß ich nach dreißigjährigem Wirken als Missionär mich jetzt daran mache, von dem Edelsten und Zartesten zu reden, was die göttliche Gnade in reinen Seelen wirkt, nämlich von der göttlichen Beschauung. Man könnte der Ansicht sein, daß dies kein geeigneter Gegenstand für einen Volksmissionär sei, der den

größten Teil des Jahres unter dem Volke zubringt, um mit seiner Hand schuldbeladene Seelen aus dem Schmutze der Sünde zu ziehen. Und doch sind es gerade die Volksmissionen gewesen, die mich veranlaßt haben, vorliegendes Werk zu bearbeiten. Denn während der langjährigen Tätigkeit in meinem Berufe habe ich eine doppelte Erfahrung handgreiflich machen können:

Erstens, daß es fast an jedem Orte Seelen gibt, die Gott auf diesem außergewöhnlichen Wege zur Vollkommenheit führt, und

zweitens, daß es wenig Beichtväter gibt, die sich darin auskennen.

Ich habe mich dann ans Werk gemacht in der Überzeugung, daß eine einzige dieser auserwählten Seelen, die zu großer Vollkommenheit und zur innigsten Gemeinschaft mit Gott gelangt, weit mehr zu dessen Verherrlichung gereicht, als viele andere zusammen, die nur mittelmäßige Fortschritte machen, und daß eine einzige dieser Seelen den Zorn Gottes über die Sünden eines ganzen Landes zu besänftigen imstande ist."

Wie Scaramelli für die Mystik ein Werk von dauerndem Werte geschaffen hat, so gebührt dem großen italienischen Volksmissionar Segneri aus der Gesellschaft Jesu das Verdienst, als erster die gefährlichen Irrtümer des Quietismus im Mystizismus des

Molinos aufgedeckt zu haben. In seinem Werke „Concordia" zeigte Segneri, wie nach katholischer Lehre Tätigkeit und Ruhe im Gebete zu vereinigen sind. Sieben Jahre später, 1687, wurde eine Reihe von Sätzen des Molinos von der Kirche verurteilt.

Wenn nun auch heute nicht so gefährliche Irrtümer wie die des Molinos in der Mystik vertreten werden, so dürfte es dennoch willkommen sein, in den kommenden Kapiteln für die Beurteilung mancher umstrittenen Fragen entsprechende Unterlagen aus Theorie und Praxis zu finden.

II.

Mystik und Ignatianische Exerzitien

Ignatius leitet in seinen Exerzitien nur zu Gebetsarten an, die jedem mit der allen zu Gebote stehenden Gnade mehr oder minder erreichbar sind. Doch hat die Ignatianische Aszese nicht zuletzt in der Gesellschaft Jesu eine große Anzahl von Mystikern gebildet, die zu erhabener Kontemplation gelangt sind[23]. Nichtsdestoweniger hat man den Exerzitien wiederholt den Vorwurf gemacht, sie seien ein Feind der Mystik und hinderten mystisches Gebetsleben.

Versteht man unter Mystik eine ungesunde, rein natürliche Gefühlsfrömmigkeit, die man nicht bloß bei künstlerisch, ästhetisch und schwärmerisch veranlagten Katholiken, sondern in ähnlicher Weise bei pietistischen Protestanten antrifft, ja selbst beim modernen Monisten, der bei einer künstlerisch vollendeten Aufführung von Wagners Parzifal sein „religiös-mystisches inneres Erleb-

[23] Vgl. Meschler 166 ff.

nis" hat, so ist vollkommen zuzugeben, daß die Ignatianischen Exerzitien solchen Mystizismus nicht fördern, vielmehr ablehnen.

Versteht man aber unter mystischem Gebet ein gehobenes Gebet, „wenn in der Seele eine innere Regung geweckt wird, wodurch die Seele in der Liebe ihres Schöpfers und Herrn zu entbrennen beginnt und wenn sie demzufolge kein geschaffenes Wesen auf dem Antlitz der Erde um seiner selbst willen, sondern nur im Schöpfer aller Dinge zu lieben vermag; wenn der Mensch Tränen vergießt, die ihn zur Liebe seines Herrn anregen, sei es nun aus Schmerz über seine Sünden oder über das Leiden Christi unseres Herrn, oder über andere Dinge, die sich unmittelbar auf den Dienst und das Lob Gottes beziehen"; oder versteht man darunter „jeden Zuwachs an Hoffnung, Glaube und Liebe und jede innere Freude, die den Menschen zu den himmlischen Dingen und zum Wirken an seinem eigenen Seelenheil hinruft und hinzieht, indem sie der Seele Ruhe und Friede in ihrem Schöpfer und Herrn spendet" — nennt man das „mystisches Ge-

bet"? Nun, diese Darstellung ist eben wörtlich den Ignatianischen Exerzitien entnommen. Zu diesem Gebet wollen sie anleiten. Sie bieten eine Reihe von wichtigen Anweisungen, wie man dieses „affektive Gebet", das „Herzensgebet" erlangen oder wiedergewinnen kann. „Mystisches Gebet" nennt Ignatius das allerdings nicht, sondern „Tröstung" oder „Trost" [24].

Will man unter mystischem Gebet die erworbene Beschauung verstehen, das Gebet der Einfachheit, so sind die großen, dreißigtägigen Exerzitien eine unübertroffene Anleitung dazu [25]. Mehr als 25 Tage lang führen sie täglich fünfmal eine „Beschauung" vor. Nachdem man sich am Abend drei Gedanken, meist aus dem Leben, dem Leiden oder von der Verklärung des Herrn zurecht gelegt hat, folgt in der Nacht 12 bis 1 Uhr die erste und am frühen Morgen die zweite Betrachtungsstunde. Zwei weitere Stunden sind der Wiederholung

[24] Regeln für die Unterscheidung der Geister, erste Woche 3—11.

[25] Vgl. Meschler 177 ff.

gewidmet mit der wichtigen Weisung, ruhig bei jenen Gedanken zu verweilen, bei denen man sich zu stillem Gebete oder Ruhen angeregt fühlt. Nachdem endlich den Tag über die ganze Seele in all ihren Kräften so von diesem Gebete ergriffen, gewissermaßen davon durchtränkt ist, folgt am Abend die sogenannte Anwendung der Sinne. Die Seele schaut still den Herrn oder hört sein Wort oder verkostet die Süßigkeit seiner Liebe, sie atmet den Duft seiner Tugend ein, möglichst bei einem Gedanken verweilend, liebend, dankend, lobend, jubelnd, bereuend, bittend. Dazu hält man sich den ganzen Tag über von anderen, auch frommen Gedanken fern, die nicht zu dem Betrachtungsstoffe passen. Da findet die Seele verhältnismäßig leicht den Weg zur sogenannten erworbenen „Beschauung", zum Gebet der Einfachheit. Aber mystisches Gebet wird auch diese Gebetsstufe in den Exerzitien nicht genannt.

Versteht man endlich unter mystischem Gebet ein artmäßig, wesentlich verschiedenes Gebet höherer Art, das mit der für gewöhnlich den Menschen zu Gebote stehenden

Gnade nicht erlangt werden kann, sondern das Gott nach freier Wahl als außergewöhnliche Gnade mitteilt, wobei die Seele sich nur passiv verhalten kann, so sind die großen, dreißigtägigen Exerzitien und die dadurch gebotene aszetische Richtung des Innenlebens die denkbar kürzeste Vorbereitung auf solche mystische Gebetsgnaden im engsten Sinne, sofern Gott eine Seele dazu auserwählt hat. Denn diese hohen Gottesgaben setzen:

Erstens eine hohe Reinheit der Seele voraus. Die Exerzitien aber drängen, wie alle praktischen Mystiker, auf eine große Wachsamkeit über das Innere, durch Gewissenserforschung. Nicht wenige übten eifrig das Partikularexamen.

Zweitens erfordern mystische Gnaden ein tiefes Versenken der Seele zunächst in die heiligste Menschheit des Herrn, nach dem augustinischen Worte: Per Christum hominem ad Christum Deum, „Durch Christi Menschheit zu Christi Gottheit". Die Exerzitien aber betonen Tag für Tag die tiefinnerste Kenntnis Jesu Christi, ihn immer mehr zu lieben und treuer nachzuahmen. So

vorbereitet, versenkt sich die Seele endlich bei der Betrachtung über die Liebe Gottes in Gottes unendliche Güte und Schönheit.

Drittens leiten die Exerzitien mit eiserner Logik und psychologischer Folgerichtigkeit zum Verlangen hin, an Christi Leiden, Verachtung und Verdemütigung teilzunehmen. Bis zum dritten Grad der Demut wird die Seele emporgeführt, wo sie, die Schmach des Gottmenschen am Kreuze schauend, nicht mehr indifferent gegen Ehre und Verachtung ist, sondern die letztere wählt, weil sie es nicht besser haben will als Jesus, der Gottmensch und Erlöser. Gerade diese Gesinnung hat noch immer als der durchaus notwendige Weg und als sicherstes Kennzeichen echter mystischer Gebetsgnaden gegolten.

Viertens endlich bieten die Exerzitien in den Regeln für die Unterscheidung der Geister eine Reihe von Winken, die freilich zunächst für den gewöhnlichen Weg bestimmt sind, die aber gerade von solchen aufs höchste geschätzt werden, die eigentliche mystische Gnaden aus eigener Erfahrung kennen. Überhaupt kann man, wie im 16. Jahrhun-

dert bei den mystisch hochbegnadigten Kölner Kartäusern, so auch heute bei praktischen Mystikern, die Beobachtung machen, daß diese erst die ganze Tragweite mancher Bemerkungen des Exerzitienbüchleins voll und ganz erfassen und es deshalb auch so hoch bewerten.

Das dürfte genügen, um zu zeigen, daß die Exerzitien und ihre aszetische Richtung echter Mystik in keiner Weise fremd oder gar feindlich gegenüberstehen, daß vielmehr solche, die mystische Gnaden erfahrungsgemäß kennen, vollständig im Recht sind, wenn sie die Ignatianischen Exerzitien für die Förderung ihres Innenlebens so hoch schätzen[26].

[26] Vgl. Meschler 162.

III.

Voraussetzungen

Die folgenden Kapitel handeln selbstredend nur von katholischer Mystik, und zwar vor allem von ihren Gebetsgnaden, nicht aber von protestantischer oder pantheistischer, nicht von indischer oder platonisch-plotinischer, auch nicht von dämonischer Mystik.

Nach dem Vorgange der großen Mystiker der Gesellschaft Jesu, wie auch vieler anderer hervorragender Mystiker der Vorzeit, wird hier zudem das Wort *Mystik* in seinem *engsten Sinne* gefaßt. Nur die *eingegossene* Beschauung wird hier dementsprechend zu dem eigentlichen Gebiete der Mystik gerechnet, die erworbene Beschauung dagegen nur als Vorstufe zur Mystik gewertet und der Aszese zugewiesen.

Will man außergewöhnliche Gebetsgnaden in der richtigen Weise auffassen, wie auch die verschiedenen Richtungen in der modernen Mystik in ihrer Tragweite verstehen, so wären wohl drei Gedanken als ebensoviele Voraussetzungen festzuhalten:

Erstens: Allgemein kommt man darin überein, daß sich mit dem Namen Mystik der Begriff des Geheimnisvollen verbindet. Darum findet sie ja auch heute so viel Interesse. Je innerlicher nun der Mensch ist, um so mehr schränkt er dieses Gebiet ein. Je weiter er von echter übernatürlicher Innerlichkeit entfernt ist, um so mehr dehnt er das Gebiet der Mystik aus.

Ein Botaniker, früher ausgesprochener Materialist, war im Laufe der Jahre zu der Überzeugung gekommen, daß materielle chemische Kräfte allein keine Erklärung des Pflanzenlebens bieten können. Er gestand es offen in seinen Vorlesungen ein und fügte bei: „Wir müssen uns deshalb zur Mystik wenden und eine Lebenskraft annehmen." Ähnliches wiederholt sich auf religiösem Gebiete. Eine höhere Religion kann eine tieferstehende verstehen, aber nicht umgekehrt eine tieferstehende eine höhere. Der Katholik kann sich unschwer in die Gedankenwelt des Protestanten hineinversetzen, der Protestant aber, dem der Begriff des Übernatürlichen abgeht, auch beim besten Willen nur sehr

schwer in die Gedankenwelt des gläubigen Katholiken.

Dasselbe gilt auch vom Gebetsleben. Wer nur mündliches Gebet kennt, versteht das betrachtende nur schwer, wohl aber, wer in der Betrachtung geübt ist, das mündliche Gebet. Noch viel schwieriger aber ist es für alle, die nur das gewöhnliche betrachtende Gebet kennen, auch wenn es sich um die Steigerung zum Herzensgebet oder zum Gebet der Einfachheit, zur erworbenen Beschauung, handelt, sich in die ganz anders geartete Gebetswelt des Mystikers zu versetzen. Selbst ein tüchtiger Theologe, der keine Gelegenheit hatte, echte mystische Gebetsgnaden erfahrungsgemäß kennen zu lernen, und dem auch die Tröstungen der gehobenen Betrachtung weniger vertraut sind, könnte die tiefe Ergriffenheit bei Exerzitien oder einer Gelübdeablegung für mystische Gnaden halten, obwohl diese über die Art des gesteigerten, gewöhnlichen innerlichen Gebetes nicht hinausgehen. Dieser Irrtum wird erklärlich, wenn man einerseits das Wesen der mystischen Kontemplation nicht erfaßt, andererseits aber

auch auf Mystik von vornherein nicht verzichten will. So bezeichnet man mit Mystik ein Gebiet, das persönlich geheimnisvoll anspricht, obwohl es nur allgemein zugängliche Gebetsgnaden begreift.

Zweitens: Mystik ist an erster Stelle Erfahrungswissenschaft. Sie läßt deshalb keinen Raum für aprioristische Konstruktionen. Manche Irrung der modernen Mystik findet in der Nichtbeachtung dieses, eigentlich selbstverständlichen Grundsatzes ihre Erklärung. Der italienische Religionspsychologe Guido Ferrandi betont mit Recht: „Da nur der Mystiker imstande ist, seine religiösen Erfahrungen zu beschreiben, so muß der Psychologe, wenn er wirklich eine wissenschaftliche Methode befolgen will, seine Aussagen als Wahrheit hinnehmen ... Wer sie erklären will, soll sich auf den Standpunkt des Mystikers stellen [27]."

Gewiß steht dem Dogmatiker das Recht, ja die Pflicht zu, an den Lehren des Glaubens die Aussagen des Mystikers unter Berück-

[27] Archiv für Religionspsychologie (1914) 257.

sichtigung seiner selbstgebildeten Ausdrucksweise zu prüfen. Denn „der Glaube selbst", betont der hl. Bonaventura, „ist für alle übernatürlichen Erleuchtungen hienieden, sowohl das festigende Fundament, wie das lenkende Licht und die einführende Pforte[28]." Im Anschluß an die Worte des seraphischen Lehrers bemerkt Scheeben: „Ohne den Glauben als Fundament und Maßstab der durch übernatürliche Erleuchtungen oder innere Gemütserfahrungen erworbenen Kenntnisse beizubehalten, würde man einer visionären oder sentimentalen Schwärmerei verfallen und die Würde der göttlichen Offenbarung nicht weniger gefährden, als durch die Prätension einer vom Glauben sich emanzipierenden rationalistischen Wissenschaft. Ja, die pseudo-mystische Gnosis ist unter Umständen noch viel verderblicher, als die pseudowissenschaftliche."

„Es soll jedoch hier nicht die Möglichkeit bestritten werden, daß wenigstens bezüglich einzelner Geheimnislehren durch ein beson-

[28] s. Bonaventura, Breviloquium, Prol.

deres Wunder der Gnade eine Art evidenter Kenntnis schon in diesem Leben ermöglicht werden könne[29]."

Wie verderblich eine pseudomystische Gnosis wirkt, zeigt die moderne Theosophie und beweisen nicht minder mystizistische Strömungen der letzten Jahre in katholischen Gegenden. Es ist stets die Überzeugung der ganzen Christenheit gewesen, wie Professor Krebs in wertvoller Ausführung zeigte, daß „mystische Erlebnisse trotz ihrer Unmittelbarkeit kein Freibrief gegenüber der kirchlichen Lehre sind; sie wollen an ihr geprüft sein. Nur in der ständigen Unterwerfung und Nachprüfung ist man vor Selbsttäuschung geschützt. In der demütigen Unterwerfung haben wir auch eines der Unterscheidungszeichen zwischen bloß naturhafter Mystik und echt christlicher Gotteserfahrung[30]."

[29] Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I (1873) 413.

[30] Grundfragen, 3. Kap. — Eine gut orientierende Einführung in die Theosophie bietet P. Mager O. B. S. in seiner Schrift „Theosophie und Christentum". Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin (1922).

So sehr einerseits das Recht und die Pflicht des Dogmatikers betont werden muß, darüber zu wachen, daß durch mystische Mitteilungen die Glaubenslehre nicht gefährdet wird, so würde der Dogmatiker doch auch andererseits seine Befugnis überschreiten, wollte er auf Grund einer persönlichen, umstrittenen theologischen Meinung dem Heiligen Geiste Grenzen vorschreiben, wie er in einer von ihm besonders bevorzugten Menschenseele in außergewöhnlicher Weise seelisch nur allein wirken dürfe. Auf Grundlage dessen, was der Mystiker als sein inneres Erlebnis darstellt, zumal wenn es sich bei nicht wenigen Personen der verschiedensten Geistesbildung und Lebensstellung in vielen Jahrhunderten wiederholt, ist der Theologie und der Psychologie die Möglichkeit geboten, das Tatsachenmaterial wissenschaftlich auszuwerten. Ob die höheren Gebetsgnaden der eingegossenen Beschauung vom Dogmatiker in der richtigen Weise dargestellt werden, findet der Mystiker, der aus Erfahrung redet, mit intuitivem Blick sofort heraus. Sein Urteil ist darum auch für den Dogmati-

ker von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Denn was helfen seine scharfsinnigsten Untersuchungen und Argumentationen, wenn der Mystiker achselzuckend erklärt: „Das ist ja gar nicht mein mystisches Erlebnis, mein schauendes Gebet, sondern etwas ganz anderes!"

Drittens: Für die Beurteilung der mystischen Tatsachen ist die subjektive Stellung von großer Bedeutung, die man ihnen gegenüber einnimmt. Sie ist nicht bloß durch die Weltanschauung bestimmt, sondern auch durch die größere oder geringere Fähigkeit, sich in die Gedankenwelt des Mystikers hinein zu versetzen.

Den Tatsachen der echten Mystik kann man gegenüberstehen zunächst als praktischer Mystiker, der höhere Gebetsgnaden aus eigener Erfahrung kennt. Meistens finden solche jedoch erhebliche Schwierigkeiten, das, was man innerlich erfahren hat, in Worte zu kleiden. Als es der hl. Theresia möglich wurde, sich über ihre Gebetsgnaden auszusprechen, schrieb sie dies einer besonderen göttlichen Hilfe zu.

An zweiter Stelle ist der theoretische Mystiker zu nennen, der das Wesen der eigentlich mystischen Gnaden einigermaßen erfaßt, obwohl ihm diese Gnaden selbst versagt bleiben, und er nicht aus eigener Erfahrung reden kann. Nach dem sicheren Urteil des praktischen Mystikers ist es ihm aber gegeben, sich in dessen Gedanken einzuleben und seinem Gebetsleben Verständnis entgegenzubringen. So gibt die hl. Theresia in einem Briefe ihrem Staunen darüber Ausdruck, wie die Wissenschaft [der Mystik] es ermögliche, höhere Gebetsgnaden zu verstehen, ohne sie aus eigener Erfahrung zu kennen. Das besondere Donum discretionis spirituum, die Gabe der Unterscheidung der Geister, wird ohne Zweifel gerade auf diesem Gebiete viel zum Verständnis beitragen.

Endlich sind die Nicht-Mystiker zu nennen, die verständnislos dem tiefsten Wesen höherer Gebetsgnaden gegenüberstehen. Hierzu gehören zunächst alle diejenigen, die sich weise dünken, wenn sie über alles lächeln, was über das gewöhnlichste Gebetsleben hinausgeht: „Wer glaubt

denn heute noch an ekstatische Jungfrauen", damit meint man etwas sehr Kluges gesagt zu haben, ohne zu bedenken, daß damit auch über Männer wie Benediktus, Bernhard und Franz von Assisi, Ignatius und Franz Xaver der Stab gebrochen ist. Das waren ausgesprochene Mystiker. Zweifellos gibt es heute noch manche, in der Welt wie in den verschiedenen Orden, die als Priester segensreich wirken und die als Laienbrüder oder als Ordensfrauen durch stilles Arbeiten, Leiden und Beten reiche Gnaden auf das Wirken anderer herabziehen, denen das Verständnis für außergewöhnliche Gnaden abgeht.

Wie wenig Verständnis von mancher Seite für übernatürliches Denken und Empfinden und damit für katholische Mystik zu erwarten ist, möge die Beurteilung des hl. Augustinus dartun, womit sich eine kürzlich erschienene Übersetzung seiner „Bekenntnisse" einführt:

„Augustinus, dieser seltsame und rätselvollste aller Menschen, zählt nicht zu den Großen in Kunst und Wissenschaft, er war weder ein großer Heiliger noch, verglichen mit Plato und Aristoteles, Thomas und Kant, ein klarer oder tiefer Denker, er war weder ein edler Mensch noch ein großer Charakter .... Wie

fern steht seine mystische Natur, seine still hingebende und ruhig hinnehmende Glaubensart, seine Gottessicherheit und die selbstverständliche Festigkeit seines sittlichen Maßstabes dem skrupellosen Zweifel und dem vorsätzlichen Skeptizismus späterer Jahrhunderte; wie fern steht die afrikanische Wildheit seines Blutes, der glühendheiße Atem seines Empfindens dem keuschen, ruhigen Schritt der Jungfrauen vom Parthenonfries! Wie abstoßend wirkt auf Christen, wie auf Atheisten die lieblose Art seines Prädestinationsglaubens; wie fremd, wie lächerlich fast, klingt der Tonfall seiner vertrauensseligen, spekulativen Konstruktionen dem Ohr des alten wie des neueren Philosophen, sei er nun nach Aristoteles oder Kant gerichtet[30a]!"

Auch der gefeierte französische Akademiker Brémond bekundet in seiner vielgerühmten „Geschichte des religiösen Empfindens in Frankreich" für echte katholische Mystik sehr geringes Verständnis. Das zeigt der zweite Band: „Einbruch der Mystik". Ein Artikel im „Hochland" (1924), „Die französische Mystik im 17. Jahrhundert", unterrichtet über den dritten Band:

„Es kann überraschen, aber es muß geglaubt werden (!), wenn Brémond uns darlegt, die theozentrische Auffassung des religiösen Lebens sei damals nicht die gewöhnliche gewesen ... Die Grundwahrheit ‚Gott ist

[30a] H. Hefele, Des hl. Augustinus Bekenntnisse. S. III.

unser Ziel' kann, wie Brémond zeigt, zwiefach verstanden werden. Sie kann bedeuten ‚Wir sind für Gott da' oder ‚Gott ist für uns da'. Jahrhundertelang ist das christliche Denken anthropozentrisch orientiert gewesen. Selbst die berühmtesten Texte Augustins sind nicht theozentrisch. „Dir, o Seele, genügt niemand als nur, wer dich geschaffen hat", solche Worte bezeichnen die charakteristische Tonart der Konfessionen ... Freilich haben unzählige Heilige in diesen Jahrhunderten [bis zum 17.] ‚theozentrisch gelebt', aber klar, offenbar und entschieden tritt die theozentrische Lehre erst mit Bérulle hervor [gest. 1629]. Die Stellung der Ignatianischen Frömmigkeit hängt, wie Brémond im Anschluß an P. Watrigant zeigt, von der Deutung ab, die man dem Einleitungssatz der Exerzitien gibt: ‚Der Mensch ist geschaffen, damit er den Herrn seinen Gott lobe, ihm Ehrfurcht erweise, ihm diene und dadurch selig werde'. Ist dienen das wichtigste Wort oder selig werden?"

Einer von Wissensstolz getragenen Weltanschauung gegenüber katholische Mystik verteidigen oder ihr verständlich machen zu wollen, wird immer ein vergebliches Bemühen bleiben.

In erhöhtem Maße gilt dies, wenn man es über sich gewinnt, die Ausdrücke der Mystiker erotisch deuten zu wollen.

So verrät Friedrich Heiler vollkommene Verständnislosigkeit für katholisches mystisches Gebetsleben, wenn er schreibt: „Im Zeitalter des Minnegesanges und ritterlichen Frauenkults vermählte sich die aufblühende Jesusmystik mit der zarten Erotik der germanisch-romanischen Völker. Das religiöse Brautmotiv wurde nun zum Leitmotiv der weltabgewandten Klostermystik. Vater der christlichen Brautmystik ist Bernhard von Clairvaux. Aber was bei Bernhard noch exegetische Deutung und theologische Theorie war, das wurde in einsamen Nonnenseelen glühendes Erleben flammender Leidenschaft [30b]."

Aber auch solche, die der Mystik lebhaftes Interesse entgegenbringen, beweisen nicht selten, ohne es zu ahnen, für das höhere Gebet der Beschauung nur geringes Verständnis.

Dahin sind zunächst Nichtkatholiken zu rechnen, die nicht an die übernatürliche Gnade glauben und deshalb auch ihr Auswirken durch die Gaben des Heiligen Geistes nicht zu verstehen vermögen. „Ein Mystiker,"

[30b] Fr. Heiler, Das Gebet (1920) 332. — Mit Recht betont Prof. E. Krebs, daß „der Verfasser dieses über Gebühr bewunderten Werkes ernsten Christen kein sicherer Führer auf diesem Boden sein kann." (Grundfragen der kirchl. Mystik 5.)

meint Harnack, „der nicht katholisch wird, ist ein Dilettant[31]."

Nicht viel anders steht es um manche Katholiken, die mit Vorliebe mystische Bücher lesen, die gar zu gern auch eigene mystische Erlebnisse haben möchten, die viel auf Visionen und Prophezeiungen geben und denen gerade deshalb das Wesen höherer Gebetsgnaden ein verschlossenes Buch bleibt.

Der praktische Mystiker, der aus Erfahrung spricht, rechnet dazu auch nicht wenige Priester, die in Theologie und Aszese wohl bewandert sind, denen es aber nicht gegeben ist, das eigentliche Wesen der außergewöhnlichen Beschauung zu erfassen, auch nicht, wenn sie gewandt und interessant über Mystik zu reden oder zu schreiben wissen. Denn der praktische Mystiker erkennt sofort mit überraschender Sicherheit, daß man seinem inneren Erlebnis vollkommen fremd gegenübersteht.

„Da nur Gläubige," so betont Gerson in seiner „Spekulativen mystischen Theologie", „für diese Theo-

[31] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (1910) III 393.

logie Sinn haben, Sünder aber und wissensstolze Menschen sie verachten, so soll man auch nur Gläubigen davon reden. Auch vielen Geistlichen und gelehrten Theologen muß sie vorenthalten werden, wenn diese ohne reine Liebe sind, nur Wortgezänk suchen und nicht fassen, was Gottes ist." (Consider. 31.)

Was von der Dogmatik und Aszese, das gilt in erhöhtem Maße von anderen Fachwissenschaften. So wichtig die experimentelle Psychologie und die Psychopathie für die Wertung pseudomystischer Tatsachen, ja auch für das pietistische Gotteserlebnis sein kann, so wenig wird man damit ein unmittelbares Verständnis für das Wesen übernatürlicher, geistigmystischer Vorgänge gewinnen. Wie der geschickteste Anatom mit seinem Seziermesser niemals auf die menschliche Seele stoßen wird, so wird auch die experimentelle Psychologie durch ihre gewohnten Methoden nie an das übernatürlich-geistige der Seele heranreichen, an die „Seelenspitze", den „Seelengrund", das „Seelenfünklein" oder die „innerste Wohnung der Seelenburg", apex, fundus, scintilla, castellum animae, wie die Mystiker es nennen. Dorthin verlegen

sie die wesentlich mystischen Vorgänge, wo die heiligmachende Gnade und die Gaben des Heiligen Geistes, wo der Heilige Geist und mit ihm der Vater und Sohn ihre Wohnung genommen haben. Ja, wie beim Anatomen gerade durch seine Kunst das wissenschaftliche Verständnis für höhere Probleme der Psychologie leiden kann, so durch die experimentelle Psychologie das Verständnis für höhere mystische Vorgänge. Man ist eben zu sehr durch die Methoden und Gedankengänge seiner eigenen Wissenschaft gefesselt und gefangen genommen. Hat man sich aber trotzdem das Verständnis für die übernatürliche Gabe der Kontemplation bewahrt, so kann die experimentelle Psychologie wichtige Dienste leisten, den Unterschied mystischer Gnaden von rein natürlichen Phänomenen nachzuweisen.

So bietet das „Lehrbuch für experimentelle Psychologie" von Joseph Fröbes S. J. eine mit tiefem Verständnis für die Probleme der Mystik geschriebene treffliche Übersicht über die verschiedenen Richtungen auf diesem Gebiete, besonders in den Kapi-

teln „Sinn der Mystik“ und „Tatsachen des mystischen Lebens“ (499—509).

Nachteilig für das Verständnis der mystischen Terminologie könnte es wirken, wenn man von der natürlichen platonisch-plotinischen Mystik ausgehend, das Wesen der übernatürlichen katholischen Mystik erfassen wollte. Die Ähnlichkeit der Ausdrucksweise, der aber ganz anders geartete Phänomene zu Grunde liegen, muß notwendig auf das Verständnis höherer übernatürlicher Gebetsgnaden ungünstig und irreführend einwirken.

Als der hervorragendste Mystiker des Neuplatonismus gilt Plotin, in der Schule des Platonikers Ammonius Sakkas ein Mitschüler des Origenes. Wohl in keinem heidnischen Philosophen des ganzen Altertums glühte ein solches Heimweh nach Gott wie in diesem Manne, der gewissermaßen als Stifter des Neuplatonismus gelten kann. Augustinus nannte ihn „os Platonis“ „Platos Stimme“. Der große Kirchenvater hatte vor seinen Lehrsätzen eine solche Hochachtung, daß er sich später darin korrigieren mußte. Nach Plotins Lehre vermag der Mensch schon hienieden einigermaßen und auf kurze Zeit in ekstatischer Erhebung, der höchsten Stufe menschlicher Erkenntnis, das „göttliche Urlicht“, das „Eine“ zu erfassen Den Weg dazu zeigt er in einer der schönsten Stellen

seiner Werke, die hier folgt. Daraus ergibt sich aber zugleich, wie diese „Beschauung" grundverschieden ist von übernatürlicher mystischer Beschauung:

„Wir wollen nun emporsteigen zum Guten, nach welchem jede Seele sich sehnt. Wer es erschaut hat, weiß, was ich sagen will mit der Behauptung, es sei schön.... Die Seele muß alles, was dem Göttlichen fremd ist, von sich abstreifen und mit ihrem alleinigen Selbst auch das Göttliche in seiner Alleinheit schauen als lauter, einfach und rein, als das, wodurch alles bedingt ist, worauf alles hinblickt, worin alles lebt und denkt. Denn es ist die Ursache des Lebens, des Geistes und des Seins. Wer es schaut, welche Liebesglut wird ihn durchflammen, welche Sehnsucht wird ihn durchglühen, mit ihm sich innig zu vereinigen, welch unbegreifliche Wonne wird ihn durchzittern! Nach ihm, als dem Guten, sehnt sich, wer es noch nicht geschaut hat, seine Schönheit bewundert, wer es geschaut hat: ihn erfüllt freudiges Staunen, ihn erschüttert ein Schrecken, der aber nichts Verzehrendes hat, er liebt in wahrer Liebe und heftiger Sehnsucht, er verlacht alle andere Liebe und verachtet alles, was er früher für schön hielt.

Das ist etwa die Empfindung derer, denen eine Erscheinung von Göttern oder Dämonen zuteil geworden ist, und die nun nichts mehr wissen wollen von der Schönheit anderer Körper. Was muß aber erst der empfinden, welcher das absolut Schöne in seiner an und für sich seienden Reinheit schaut, ohne fleischliche körperliche Hülle, an keinen Raum der

Erde oder des Himmels gebunden? Denn das ist ja alles etwas Abgeleitetes und Gemischtes, nichts Ursprüngliches, sondern geht eben von jenem aus.

Wer also jenes schaut, das den Reigen aller übrigen Dinge eröffnet, in sich selbst ruht und nur mitteilt, ohne etwas zu empfangen, wer dann in seinem Anblick verharrt und es genießt, indem er ihm ähnlich wird, welcher Schönheit wird er noch bedürfen? Es ist ja eben selbst die Urschönheit, welche alle, die es lieben, schön und liebenswürdig macht. Es ist das Ziel für den größten, schwierigsten Wettkampf der Seele, das Ziel aller Mühen, um nicht des herrlichsten Anblicks zu entbehren. Selig, wer es erreicht hat, wer zum wahren Schauen des seligen Anblickes gekommen ist; aber gewiß unselig, bei wem dies nicht der Fall. Denn nicht der ist zu bedauern, der um den Anblick schöner Farben und Körper kommt, der weder Macht noch Ehre, noch Kronen erlangt, sondern wer dies eine entbehren muß, um, wenn man alles Irdische mit Verachtung von sich abgeschüttelt hat, sich in das Anschauen jenes einen ganz zu versenken.

Aber wie soll man das angreifen, und was soll man tun, um zur Anschauung dieser unbeschreiblichen Schönheit zu gelangen? Jener Schönheit, die, ewig im innersten Heiligtum verharrend, nie dessen Schwelle überschreitet, damit kein Uneingeweihter sie erblicke?

Es gehe und kehre ein in sein Inneres, wer es vermag, aber er lasse draußen, was der Blick des Auges erschaut, und sehe sich nicht mehr um nach

dem, was ihm vormals als Glanz schöner Körperlichkeit erschien.... Die leiblichen Augen muß man schließen und ein anderes dafür eintauschen und öffnen, das wir zwar alle besitzen, das aber nur die wenigsten gebrauchen.

Aber was schaut denn jenes innere Auge? Im Augenblicke, da es erwacht, kann es das allzu Leuchtende noch nicht ertragen; sondern allmählich muß man die Seele daran gewöhnen, zuerst auf eine schöne Lebensweise blicken, dann auf schöne Werke, aber nicht Werke der Kunst, sondern Werke, wie sie von guten Männern vollbracht werden, dann auf deren Seelen selbst, die gute Werke vollbringen.

Wie willst du aber sehen, welche Schönheit einer guten Seele eigen ist? Ziehe dich in dich selbst zurück und betrachte dich und wenn du dich selbst noch nicht als schön erblickst, so mache es wie der Bildhauer: wie er von der Statue, so meißle von dir alles Überflüssige hinweg.... kurz, lasse nicht ab, an deinem Bildwerk zu arbeiten, bis der Glanz göttlicher Tugend dir entgegenstrahlt, bis du die Weisheit erblickst, die auf heiligem Grunde wandelt... Voll Selbstvertrauen schreite dann weiter, du bedarfst keines Führers mehr, und wende getrost deinen Blick vorwärts. Denn nur dieses Auge sieht die volle Schönheit; will es aber sehen, den Blick durch Laster umflort, ungereinigt oder schwach, so kann es in weibischer Feigheit das allzu Leuchtende nicht ertragen und sieht gar nichts....

Denn wer sehen will, muß ein Auge besitzen, das

dem sehenden Gegenstand verwandt und ähnlich ist: nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre[31a]."

Man kann kaum daran zweifeln, daß hier die erhabene Lehre Platos von der Liebe wiederklingt. In seinem „Gastmahl" legt er seine Auffassung dem Sokrates in den Mund, der sie von Diotima, einer „sehr weisen und göttlichen Frau" erhalten habe:

„Wer all diese verschiedenen Stufen der Liebe überschritten hat und bis hierher gekommen ist, wird als Ziel und Ende seines Liebens plötzlich ein seiner Natur nach wunderbar Schönes erblicken, eine Schönheit, die stets ist und weder entsteht noch vergeht, weder zunimmt noch abnimmt, die nicht in einer Hinsicht schön, in anderer häßlich ist, die nicht durch eine ihr mitgeteilte Schönheit, sondern an sich selbst und für sich selbst, beständig und gleichförmig schön ist. Alles andere Schöne ist es durch Anteilnahme an dieser höchsten Schönheit und in der Weise, daß diese Schönheit durchaus nie und nirgendwie zu- oder abnimmt, während das andere entsteht und vergeht.

Welch ein Glück ist es, jene göttliche Schönheit in ihrer eigenen Gestalt zu schauen, rein, lauter und unvermischt, nicht entstellt durch menschliches Fleisch und Farben und anderen sterblichen Tand! Wirst du das Leben des Menschen für gering achten, der seinen Blick dorthin richtet, jene mit dem erblickt, womit er sie erblicken muß, und sich aufs innigste mit

[31a] Plotin, I. Enneade, 6. Buch.

ihr vereint? Oder bedenkst du nicht, daß, wer sie schaut mit den Augen, mit denen allein sie geschaut werden kann, in seiner Seele nicht Schattenbilder von Tugenden, sondern die Tugenden selbst erzeugen und sich zu eigen machen wird? Denn er einigt sich nicht mit dem Schatten, sondern mit der Wirklichkeit der Tugend, und indem er diese in seiner Seele erzeugt und nährt, macht er sich zu einem Freunde Gottes und wird, wenn sonst je ein Mensch, gleichfalls die Unsterblichkeit genießen [31b]."

Kommt hier nicht ein stilles Ahnen nach jenem zum Ausdruck, was später die christliche Mystik der begnadigten Seele überreich schenken wird?

[31b] Symposion 28 f.

IV.

Verständnis der mystischen Sprache

Schon aus den bisherigen Ausführungen wird die Verwirrung auf dem Gebiete der Mystik, selbst bei Katholiken, verständlich. Man benutzt dieselbe Terminologie wie der Mystiker, der sein inneres Erlebnis beschreiben will, vermag sich aber nicht vorzustellen, welche Vorgänge damit gemeint sind. Darum kann auch eine wissenschaftliche Auseinandersetzung selten zum Ziele führen, weil die beiden Teile den Worten eine andere Bedeutung beilegen.

Große Verwirrung hat vor allem die doppelte Bedeutung des Wortes „Beschauung" angerichtet. Im Lateinischen und wie es scheint in den meisten romanischen Sprachen wird damit sowohl das vereinfachte innere Gebet bezeichnet, dessen Gnade jedem bereitsteht, wie auch die besondere Gabe der höheren Beschauung, die Gott durch eine außergewöhnliche Gnade in der Seele wirkt.

Der hl. Ignatius nennt in seinen Exer-

zitien die Betrachtungen über das Leben Jesu und die Liebe Gottes contemplatio. Doch wird dieses Wort in dieser Bedeutung zu Unrecht im Deutschen mit „Beschauung" wiedergegeben. Denn damit verbindet sich für uns der Begriff einer Gebetsgnade, die nicht von unserem Willen abhängt.

Um beide Arten von einander zu unterscheiden, bezeichnet man die gewöhnliche, allen mögliche aktive Beschauung als „erworbene Beschauung", die außergewöhnliche passive dagegen als „eingegossene Beschauung". Diese beigefügte Unterscheidung nun fehlte in früherer Zeit z. B. beim hl. Ignatius und bei der hl. Theresia, obwohl beide einen grundverschiedenen Begriff mit diesem Wort verbinden.

Die „erworbene" „Beschauung", wie Ignatius sie nennt, besteht in dem einfachen gläubigen Blick auf Jesus oder Gott, verbunden mit hingebender Liebe. Jedem, der im betrachtenden Gebet geübt ist, ist diese Gebetsart bekannt.

Bei der hl. Theresia aber wird im Gegensatz zu Ignatius das Wort als passive, mysti-

sche, „eingegossene" Beschauung angewendet, zu der es einer außergewöhnlichen Gnade bedarf.

Welche Kette von Mißverständnissen die Doppelbedeutung des Wortes contemplatio im Gefolge haben kann, möge nur ein Beispiel zeigen.

Wie allgemein in damaliger Zeit üblich, benützt auch Suarez das Wort Beschauung in doppeltem Sinne, ohne einen weiteren Zusatz beizufügen. Sehr ausführlich behandelt er zuerst die „erworbene" und nachher die außergewöhnliche, eingegossene Beschauung. In der Verteidigung der Mystik Taulers hatte Denifle schon vor 50 Jahren darauf hingewiesen, wie Taulers Gedanken sich in der „schönen Darlegung bei Suarez" wiederfinden, wo dieser in jenem Kapitel von der außergewöhnlichen eingegossenen Beschauung spricht (II 14).

Trotzdem wählte man als Grundlage für die wissenschaftliche „Wesensbestimmung der Beschauung und Mystik" jene Kapitel des Suarez, wo er von der gewöhnlichen „erworbenen" Beschauung spricht [32]. Durch den Inhalt dieser Kapitel sah man sich dann zu dem Geständnis gezwungen: „Es scheint allerdings,

32 L. Lercher S. J., Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie in der Zeitschrift für kath. Theologie (Innsbruck 1918) 30 ff.

als ob diese Auffassung zu nüchtern sei und durchaus versagen müsse, wenn man mit ihr ein befriedigendes Verständnis hochangesehener mystischer Werke, wie jener der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz gewinnen will." Statt nun nach dem Beispiele Denifles, dem in der Beherrschung der Mystik und Scholastik niemand mehr gleichkommt, das andere Kapitel bei Suarez zur Grundlage für die „grundsätzlichen Untersuchungen über Mystik aus Theologie und Philosophie" zu nehmen, wird dieses Kapitel ausdrücklich ausgeschlossen (27), man hält an denjenigen fest, „die zu nüchtern sind und durchaus zu versagen scheinen" und erklärt auf Grund dieser Kapitel wenige Zeilen weiter: „Gleichwohl ist es gerade Suarez, der wie kein anderer Licht über die Natur der Beschauung verbreitet. Seine diesbezüglichen Untersuchungen geben Richtlinien an, durch die eine Wesensbestimmung der Beschauung und Mystik gewonnen wird, die keine Belastungsprobe zu fürchten hat." (30.) Zu welchen Konsequenzen diese verhängnisvolle Verwechselung der erworbenen und eingegossenen Beschauung für die wissenschaftliche Mystik und die Seelsorge führte und führen mußte, wird sich nachher ergeben [33].

Eine ähnliche Behandlung wie Suarez erfährt der hl. Thomas durch Lamballe, der

[33] Vgl. 7. u. 8. Kap., für den Text Denifles 10. Kap., für den Text des Suarez 11. Kap.

vorgibt, die Anschauung des englischen Lehrers zu bieten. Alle Texte, worin klar und deutlich die Rede von der eingegossenen, artmäßig verschiedenen Beschauung ist, werden übergangen [33a].

Verwirrend müssen auch manche Übersetzungen der deutschen Mystiker wirken, nicht bloß pantheistisch gefärbte Übertragungen von protestantischer Seite, sondern auch von Katholiken, wenn man sich zu enge an das Mittelhochdeutsche anschließt. Dem Übersetzer ist dieses ja wohl vertraut, durch Beibehaltung nicht bloß der Wortstellung, sondern auch alter Worte erntet man das billige Lob, die Schönheit der alten Sprache gewahrt zu haben. Die Worte sind freilich dieselben geblieben, aber die Bedeutung hat im Laufe eines halben Jahrtausends gewechselt. Für den Übersetzer ist es nun nicht immer leicht, den früheren Sinn in moderner Sprache genau und treffend wiederzugeben. Aber noch schwerer ist es für das große urteilslose Lesepublikum, den alten Mystiker

[33a] Lamballe, Beschauung (1915) 14—22; 36 f.

in seiner alten Sprache zu verstehen. Der Leser hat weder Mittelhochdeutsch und Theologie noch Aszese und Mystik studiert, und trotzdem bleibt es ihm überlassen, sich selbst den Sinn zurecht zu legen. Keinesfalls darf sinngetreue Deutlichkeit und dogmatische Korrektheit durch die Sorge um die altertümliche Schönheit der Sprache oder durch Beibehaltung noch so wertvoller altertümlicher Wortbildungen leiden.

Den tiefsten Grund aber, warum es Männern der Wissenschaft, selbst der theologischen, nicht selten so schwer wird, sich in das Seelenleben des Mystikers hineinzudenken, gibt der hl. Bonaventura, gleich groß als spekulativer Theologe wie als Mystiker an, wenn er von mystischen Gnaden sagt: „Willst du wissen, wie das geschieht, so frage die Gnade und nicht die Wissenschaft, das Verlangen und nicht das Verständnis, den Bräutigam und nicht den Lehrer[33b]". Ähnliche Äußerungen finden sich bei den

[33b] s. Bonav. Itinerarium mentis in Deum, c. 7.

Mystikern so häufig, daß man, allerdings mit Unrecht, einen Gegensatz zwischen Mystik und Scholastik damit begründen wollte.

„Es ist katholische Lehre," bemerkt P. Ignatius Jeiler O. F. M. in einer Studie über Privatoffenbarungen, „daß der Heilige Geist innerlich den Leib der Kirche mit all ihren Gliedern übernatürlich belebt, erleuchtet und erwärmt. Das Maß seiner Gnaden und Gaben wird dabei keineswegs nach dem Grade ausgeteilt, den die Empfänger in der äußeren hierarchischen Ordnung der Kirche einnehmen, sondern nicht selten sind die in den Augen der Menschen Geringsten und Kleinsten am meisten bevorzugt. ‚Der Geist weht, wo er will' (Joh. 3, 8) und für alle Zeiten gilt das Wort des Herrn: ‚Ich preise dich, Vater des Himmels und der Erde, daß du dieses vor den Weisen und Klugen verborgen und den Kleinen offenbaret hast'. (Matth. 11, 25.) Dieses Wort erklärt auch die Tatsache, daß Privatoffenbarungen und außerordentliche Charismata schlichten Personen, auch weiblichen Geschlechtes, häufiger zuteil

werden, als Hochgestellten und Gelehrten[33c]."

So bemerkt ein Zisterzienserm̈önch aus Heilsbronn bei Nürnberg in einer mittelhochdeutschen Abhandlung des 14. Jahrhunderts über die verschiedenen Gebetsstufen: „Nur ganz demütige Seelen können jene [mystischen] Gnaden verstehen, von denen manches arme Schwesterlein und andere armen Geister besser reden können als alle Lesemeister (Theologieprofessoren) von Paris."

Surin, der große Jesuitenmystiker, gest. 1665, kommt wiederholt auf das Verständnis der Terminologie mystischer Gnaden zurück: „Irdische Bücher und die spitzfindigste theologische Wissenschaft können sie uns niemals verschaffen." Er bemerkt dann weiter: „Der auf scholastische Formen versessene Gelehrte wird sich mit dem über Mystik Gesagten nicht zufrieden geben, sondern deutliche Erklärungen verlangen und, wenn sie nicht gegeben wird, mich für einen Phantasten halten. Ich kann jedoch nichts anderes sagen, als daß der Weg, zur Kenntnis dieser Dinge [zum Verständnis der mystischen Terminologie] zu gelangen, keineswegs derselbe ist, wie die Aneignung der übrigen Wissenschaften. Manche, die die Mystik zum Gegenstand ihrer Spekulation machen, verlangen, daß man ihnen Gründe angebe, die sie befriedigen. Der Gegenstand dieser Wissenschaft aber läßt sich auf diese Weise durchaus nicht

[33c] Kirchenlexikon X 424.

behandeln. Also, so sagt man, es sind Einbildungen oder Übertreibungen." Soweit Surin in seinem wertvollen Büchlein „Von der Liebe Gottes[34]".

In seiner Erklärung einzelner Sätze der Nachfolge Christi von Thomas von Kempen betont derselbe Mystiker nicht mit Unrecht: „Die mystische Theologie ist eine eigene Wissenschaft, die ihre eigenen Prinzipien, ihre eigenen Schlußergebnisse und ihre eigene Sprache besitzt, unabhängig von jeder anderen Wissenschaft. Es gibt aber manche Leute, die, ohne sich viel in den Werken über mystisches Leben umgesehen zu haben, sich für berechtigt halten, darüber zu urteilen und gar abfällig zu urteilen. Auffallend ist es, daß man sich in allen Wissenschaften gern auf Fachleute beruft, in dieser Wissenschaft aber hält sich jeder selbst für einen Meister[35]."

Die hier wiedergegebenen Ansichten der Mystiker selbst bieten neue Gründe dafür, daß gerade auf dem Gebiete der Mystik die Anschauungen so weit auseinandergehen.

[34] J. J. Surin S. J. L'amour de Dieu III. 15.
[35] J. J. Surin S. J. La doctrine de la vie spirituelle IV. 7.

Ebenso betont auch Alfons Rodriguez S. J. in seinem klassischen Werke „Übung der christlichen Vollkommenheit" die nicht geringe Schwierigkeit, die selbst er dabei findet, die Fachausdrücke der Mystiker zu verstehen, obwohl er in unübertroffener Weise den Unterschied zwischen der erworbenen aktiven und der eingegossenen passiven mystischen Beschauung darlegt:

„Es gibt zwei Arten des innerlichen Gebetes, ein gewöhnliches und einfaches und ein außergewöhnliches und erhabenes, welches nach Aussage der darin am meisten Erfahrenen nicht so sehr unser, sondern das Werk des Heiligen Geistes ist.

Ein gewaltiger Unterschied ist zwischen diesen beiden Arten von Gebeten vorhanden. Das erstere kann man gewissermaßen mit Worten lehren, aber nicht so das andere; denn durch Worte kann man es nicht ausdrücken, „und keiner kennt es, außer der es empfängt" (Offenb. 2, 17) und es in sich selbst erfährt. Selbst dieser vermag es nicht zu sagen, noch zu erkennen, worin es besteht und wie es dabei zugeht, wie Cassian bemerkt, der hiefür die Worte des hl. Antonius anführt: „Das Gebet ist noch nicht vollkommen, in dem der Mönch sich selbst oder das, was er betet, versteht [36]." Der hl. Bernhard sagt von die-

[36] Coll. 6. abb. Isaac c. 31.

sem Gebet: „Nur selten ist diese Stunde und von kurzer Dauer [37].“ Und so lange sie auch gedauert haben mag, sie scheint immer nur einen Augenblick gewährt zu haben. Der hl. Augustinus empfand in sich die Wirkung dieses Gebetes und sagte deshalb: „So fühlte ich mich nie ergriffen! Welch unbeschreibliche Süßigkeit verleihst Du mir! Wenn das noch zunimmt, so weiß ich nicht, was noch werden soll [38].“

„Diese Art von Gebet ist eine ganz besondere Gabe Gottes, eine Gabe, die er spendet, wenn er will, zuweilen zum Lohne für geleistete Dienste und für die ihm zu Liebe übernommenen Abtötungen; zuweilen ganz umsonst, ohne Rücksicht auf vorhergegangene Verdienste. Diese Art von Gebet geht über die Fassungskraft des menschlichen Geistes hinaus und kann somit nie gelehrt und begriffen werden. Deshalb hat man nicht ohne Grund das Lesen solcher Schriftsteller getadelt oder selbst verboten, die sich einbildeten, man könne durch gewisse Regeln einen Menschen unfehlbar zur Beschauung hinführen und sich unterfangen wollten, das zu lehren, was gänzlich über alles eigene Können und die Natur erhaben ist.

„Diese geheimnisvollen Erhebungen und Aufflüge des Geistes, diese Verzückungen der Seele, dieses Schweigen aller Fähigkeiten, diese Vernichtung, diese unmittelbare Einigung mit Gott, dieser Seelen-

[37] Rara hora et parva mora (Serm. in Dom. infra Oct. Epiph.)

[38] Aug. Confess. X. 40.

grund Taulers, was wollen sie sagen? Wer begreift etwas davon? Ich für meine Person, ich gestehe frei, ich begreife nichts davon.

„Dieser Unterschied, sagen einige sehr treffend, besteht zwischen dieser Theologie und den übrigen Wissenschaften, daß man bei diesen, wenn man sie erlernen will, die Terminologie kennen muß; bei dieser Theologie aber versteht man die Terminologie erst dann, wenn man sie vollkommen besitzt. Bei jenen geht die Theorie der Praxis voraus; bei dieser aber die Praxis der Theorie.

„Ich behaupte sogar noch mehr. Man kann nicht bloß dieses Gebet nicht erklären und es andern lehren; keiner soll sich sogar selber dazu zu erheben suchen, wenn Gott ihn nicht dazu erhebt. Denn das wäre ein Zeichen von Stolz und Anmaßung, wodurch man verdienen würde, selbst der Gnade des gewöhnlichen Gebetes beraubt zu werden. „Ich vermag mich nicht," bemerkt der hl. Bernhard, „durch meine eigenen Kräfte zu einer so vollkommenen Liebe, zu einer so glorreichen Einigung und zu einer so erhabenen Beschauung zu erheben, wenn er selber mich dieser Gnade nicht würdigt [39]." Von ihm also und von seiner reinen Freigebigkeit müssen wir sie erwarten; seine Güte allein kann uns zu diesem erhabenen Gebete und der weit unsere Kräfte übersteigenden Beschauung erheben. Aus uns selbst

[39] S. Bern. Sermo 5. ex parvis.

vermögen wir nicht dahin zu gelangen und können und dürfen es andere auch nicht lehren[40]."

Rodriguez beweist in seinen Ausführungen, gerade weil er die Schwierigkeit stark hervorhebt, die Terminologie der Mystiker zu erfassen, ein weit besseres Verständnis für außergewöhnliche Gebetsgnaden, als manche moderne Schriftsteller, die das Dunkel, das mystische Gnaden umgibt, viel zu wenig beachten, und denen deshalb auch die Möglichkeit verschlossen bleibt, sie in ihrem tiefsten Grund zu verstehen.

„Keine Zeit hat sich literarisch so sehr mit der Mystik beschäftigt, wie die unserige. In keiner war auch der Dilettantismus darin größer, und doch sagt Vallgornera O. P.: So groß ist die Majestät und Erhabenheit der mystischen Theologie, daß man mit Recht fürchten muß, vom Wege der Wahrheit abzuweichen, da sie unsere Fähigkeit übersteigt[41]." Darum sollen die großen Mystiker und Theologen in dem folgenden Kapitel möglichst selbst zu Worte kommen.

40. Alphons Rodriguez S. J., Übung der christl. Vollkommenheit I. 3, Vom Gebet 4. Kap. Vgl. 5. u. 6. Kap.
41 W. Schleußner im „Katholik" (1909) 340.

V.

Das Wesen der Mystik

„Der Gegenstand der eigentlichen Mystik," so schrieb vor 60 Jahren P. Joseph Kleutgen S. J. in seiner geschätzten Theologie der Vorzeit, „ist eine geheimnisvolle Vereinigung mit Gott, zu der nicht alle berufen sind und die darin besteht, daß die Seele durch außerordentliche Wirkungen der Gnade zu einer höheren Beschauung der himmlischen Dinge und vorzüglich Gottes selber erhoben wird, und vermittelst derselben jene übernatürliche Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes, welche die heiligmachende Gnade den Gerechten verleiht, nicht mehr bloß durch den Glauben erfaßt, sondern auch durch Erfahrung kennen lernt.

„Es handelt also die Mystik sowohl von den ungewöhnlichen Prüfungen, denen Gott die auserwählten Seelen unterwirft, als auch von den Stufen der Beschauung, auf welchen er sie, wenn sie die Prüfung bestehen, zu sich

emporgeleitet; und zwar ist sie bald mehr eine praktische Anleitung über die Weise, wie sich die Seele sowohl in den Prüfungen als bei den Gnadenerweisungen benehmen soll, bald aber bemüht sie sich, die Erfahrungen, welche auf dem Weg der Beschauung gewonnen werden, zu erklären und dadurch über Gott und die göttlichen Dinge höhere Aufschlüsse zu geben."

In wenigen Worten zeichnet er dann das Verhältnis der Mystik zur Scholastik: „Die Scholastik gewann die Aufschlüsse, die sie gab, indem sie die auf übernatürlichem Wege erkannte Glaubenslehre mit der natürlichen Erkenntniskraft, der Vernunft betrachtete; die Mystik aber lehrte, was die Seele über eben jene Glaubenslehre vermöge der nicht nur übernatürlichen, sondern auch außerordentlichen Beschauung erkenne. — Und wenn wir zugleich auf den Zweck sehen, den die scholastische und mystische Theologie verfolgten, so wollte jene vorzüglich den Glauben wider den Unglauben und Irrtum verteidigen, diese aber die gläubige Seele in die

verborgenen Tiefen des Glaubens einführen[42]."

Das Gebiet der katholischen Mystik wird von der hl. Theresia, der „Lehrerin der Mystik", in ihrem vielbenutzten zweiten Briefe an P. Rodriguez Alvarez kurz und klar ganz nach der Auffassung Kleutgens umgrenzt, wenn sie schreibt: „Übernatürlich nenne ich das, was wir durch uns selbst nicht erwerben können, welche Mühe und welche Sorgfalt wir uns auch geben mögen. Alles, was wir in dieser Beziehung tun können, ist, uns darauf vorbereiten. Das Gebet der Ruhe [der erste Grad der Beschauung] ist übernatürlich, übersteigt daher alle unsere Anstrengungen und Kräfte."

Anderen Auffassungen gegenüber hebt der Benediktiner P. Mager mit Recht hervor: „Es ist über allen Zweifel erhaben, daß die hl. Theresia im Anschluß an den Thomismus eine nicht zu übersehende Scheidelinie zwischen einfachem christlichen und mystischen Leben, zwischen gewöhnlichem und mystischem Gebetsleben, zwischen Betrachtung und Beschauung zieht. Es handelt sich hier nach

42 Joseph Kleutgen S. J., Theologie der Vorzeit, 2. Aufl. (1873) 50 f.

eigenen, unmißverständlichen Aussprüchen der Heiligen geradezu um einen Unterschied, wie er zwischen Natur und Übernatur besteht. In der Theologie bedeutet Übernatürlich etwas, was das Vermögen jeder geschaffenen Kreatur übersteigt. In diesem Sinne fällt auch das auf der Gnade aufgebaute gewöhnliche Gebetsleben unter den Begriff des Übernatürlichen. Theresia zieht den Begriffsumfang des Übernatürlichen enger. Sie versteht darunter etwas, was aus eigener Kraft und eigenem Fleiß nicht erreicht werden kann[43], auch unter Voraussetzung des Gnadenlebens nicht... Unter diesen engeren Begriff fällt nach Theresia das gewöhnliche Gebet nicht mehr, sondern nur das mystische Gebet. Der wesentliche Unterschied zwischen einfach christlichem und mystischem Gebetsleben bildet sogar den Unterschied ihrer Schriften. So behandeln das 1. bis 18. Kapitel des „Lebens" und das 2. bis 4. Kapitel der „Seelenburg" das gewöhnliche oder natürliche, das 18. bis 40., beziehungsweise das 4. bis 7. Kapitel das mystische übernatürliche Gebet ...

„Träger des gewöhnlichen Gebetslebens ist die Seele (alma = anima), Träger des mystischen Lebens ist der Geist (espiritu = spiritus). Mit aller wünschenswerten Genauigkeit spricht sich die Heilige über die Unterscheidung, die sie hier in ihren Schriften einführt, näherhin aus. Seele und Geist, sagt sie, sind selbstverständlich nur eine Sache, aber man kann

[43] Relacion V.

in ihr ein zweifaches formverschiedenes Aussehen feststellen. Feuer und Flamme sind eins und doch scheint sich die Flamme loszulösen, indem sie aus der dicken Feuermasse emporzüngelt ... Sie nennt den Geist auch den obersten oder innersten Teil der Seele[44]."

Der hl. Johannes vom Kreuz versucht das Geheimnis der Mystik in etwa verständlich zu machen und das innere Erlebnis des Mystikers in Worte zu kleiden, muß aber schließlich sein Unvermögen eingestehen, rein geistig Geschautes in sinnfälligen Bildern und Worten wiederzugeben:

„Die Seele findet keine Art und Weise und keinen bildlichen Ausdruck, die ihr ganz genügten, um ein so erhabenes Verständnis mitzuteilen und ein so kostbares, geistiges, eingegossenes Erlebnis auszudrücken ... Jene innere Weisheit ist sehr einfach, allgemein und geistig; sie ist nicht — wie es manchmal zu geschehen pflegt — unter der Hülle irgend einer Gestalt oder eines dem Sinne unterworfenen Bildes in den Verstand eingegangen. Darum wissen die Einbildungskraft und die Sinneswahrnehmung, weil die Weisheit nicht durch sie eingegangen ist, und sie selbst Art und Farbe nicht wahrgenommen haben, keinen

44 P. Alois Mager O. S. B. in der Benediktinischen Monatsschrift (1919) 129 ff. — Vgl. Relacion V; Moradas VII 2.

Grund von ihr anzugeben und können sich davon keine solche Vorstellung machen, daß sie imstande wären, etwas von ihr richtig auszusagen, wenngleich die Seele sieht, daß sie jene süße und seltene Weisheit verstehe und koste. Sie ist einem Menschen gleich, dem eine gewisse nie gesehene Sache zu Gesicht kommt, von welcher er nie auch nur eine Ähnlichkeit gesehen hat. Denn wiewohl er sie verstände und verkostete, so wüßte er ihr doch keinen Namen zu geben, und welche Mühe er sich auch gäbe, er könnte doch nicht sagen, was es sei. Dieses müßte genau so zutreffen, selbst wenn man es mit den Sinnen wahrgenommen hätte. Um wieviel weniger wird man das, was keineswegs vermittelst der Sinne wahrgenommen wurde, ausdrücken und mitteilen wollen? Denn das ist eben die göttliche Art zu reden, daß sie tiefinnerlich, eingegossen, geistig und über jeden Sinn erhaben ist, der ganzen Harmonie der inneren und äußeren Sinne mit ihren sämtlichen Fähigkeiten Schweigen und Stille gebietet.... Da die Weisheit dieser Beschauung eine Anrede Gottes, des lauteren Geistes, an die Seele ist, die Sinne aber gar nicht dafür sich eignen, so vernehmen sie dieselbe auch nicht. Darum ist sie ihnen verborgen, sie wissen nichts davon und können es auch in Worten nicht ausdrücken [45]."

Nach der hl. Theresia und dem hl. Johannes vom Kreuz kann man demnach als „my-

[45] Joh. v. Kreuz, Die dunkle Nacht der Seele, II 17.

stisch" nur jene Zustände oder Einzelakte bezeichnen, welche wir mit unseren eigenen Kräften niemals hervorbringen können, auch nicht im schwächsten Grade und auch nicht einen Augenblick. Doch diese Umschreibung genügt wohl noch nicht, um alle Mißverständnisse fernzuhalten. Künstlerisches Erlebnis oder religiöse Ergriffenheit steht auch nicht in meiner Gewalt, o könnte man sagen. Aber hin und wieder kann ich die schwächsten Grade für Augenblicke wenigstens hervorrufen, was bei mystischen Zuständen und Akten ganz und gar ausgeschlossen ist. Alles Mystische kann ich nach den großen spanischen Mystikern aus meinem eigenen Vermögen ebenso wenig veranlassen wie eine Erscheinung der Gottesmutter oder ein prophetisches Wort. Dieses Unvermögen ist entschieden höherer Art als das Unvermögen des künstlerischen oder gewöhnlichen religiösen Erlebnisses.

Dem Mystiker, der aus Erfahrung redet, erscheint es schon wegen der großen Einfachheit und Klarheit des mystischen Schauens, das ohne jede eigene Anstrengung aufnimmt,

was Gottes Güte spendet, ganz und gar ausgeschlossen, mystische Gnaden und Zustände hervorzubringen, nicht für eine Sekunde und auch nicht im geringsten Grade.

Zwei große Gebiete der Mystik sind wohl von einander zu scheiden, das Wesentliche der Mystik und unwesentliche Begleiterscheinungen. Das Wesentliche ist die passive, eingegossene Beschauung. Zu den Begleiterscheinungen rechnet man einerseits Visionen, Ansprachen und Prophezeiungen, andererseits äußerlich wahrnehmbare Phänomene wie Sinnesentrückung, Stigmatisation usw.

Als das Wesentliche der Mystik wird von Kleutgen „die übernatürliche Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes, die man durch Erfahrung kennen lernt", hingestellt. Seit dem hl. Bonaventura hat man dafür allgemein die Bezeichnung cognitio Dei experimentalis gewählt [45a], „das erfahrungsmäßige Innewerden Gottes". Da es eine cognitio in caligine ist, „ein Erkennen in der Dunkel-

[45a] s. Bonav. In 3. dist. 35 q. 1.

heit", so gibt das Wort „Innewerden" den Vorgang besser wieder als „Erkenntnis". Dieses mystische Innewerden Gottes wird unmittelbar durch die Gnade gewirkt, so daß die Seele sich dabei passiv verhält. Ja, sie verliert oft vollkommen die Macht über Verstand und Willen, so daß das betrachtende, aktive Gebet unmöglich wird. Wollte die Seele sich trotzdem in der gewöhnlichen Betrachtungsweise abmühen, so würde das ganz vergeblich sein. Sie hat ja auch schon durch direkte Einwirkung der mystischen Gnade gefunden, wozu bei dem gewöhnlichen Gebet die Betätigung des Gedächtnisses, des Verstandes und des Willens behilflich sein soll.

Sie erglüht in Liebe zu Gott, dem höchsten Gute, dessen Nähe sie inne wird, sie verzehrt sich in Hingabe an den Herrn. Wie ein geheimnisvolles Licht, das in die Seele fließt, so empfindet die Seele die mystische Gnade, worin sie das, was sie früher im Glauben erkannte, durch die Steigerung der übernatürlichen Tugend des Glaubens nun unmittelbar erkennt oder schaut. Schon Mechthild von Magdeburg, gest. 1285, gibt darum der

Sammlung ihrer mystischen Aufzeichnungen den Titel: „Das in die Seele fließende Licht der Gottheit".

Mit dem Lichte ist das mystische Dunkel verbunden, das die Seele so hoch beglückt, weil sie in ihm der Unendlichkeit Gottes inne wird. Dieses mystische Dunkel steigert sich vielfach in dem Maße, wie das Licht zunimmt. Denn je mehr die Seele in der Beschauung von der Unendlichkeit Gottes wahrnimmt, umsomehr weitet sich vor ihr das unendliche Gebiet dessen, was sie nicht schaut.

Ob die cognitio Dei experimentalis zur gratia gratum faciens zu rechnen ist oder zur gratia gratis data, wie Lamballe und Lercher annehmen, scheint bisher wissenschaftlich noch nicht untersucht worden zu sein. Gerson schreibt sie ausdrücklich dem Einfluß der gratia gratum faciens zu. (Tract. VII super Magnificat.)

Heute versteht man unter der gratia gratum faciens jene innere Gnade, die mittelbar oder unmittelbar zur Heiligung dessen beiträgt, dem sie gegeben wird, während man unter gratia gratis data die innere Gnade versteht, die direkt oder in erster Linie zum Heile oder zum Nutzen anderer verliehen wird. Nach dieser Einteilung bilden also gratia gratum faciens und gratia gratis data im Unterschied

zu den äußeren Gnaden die Unterteilung der inneren Gnaden.

Setzt man diese heute gebräuchlichere Einteilung voraus, so wird man das erfahrungsmäßige Innewerden Gottes als eine innere Gnade auffassen müssen, und es dürfte auch klar sein, daß sie an sich nicht zur gratia gratis data zu rechnen ist, da sie, mittelbar wenigstens, zur Heiligung des Empfängers selbst beiträgt und sie wird wohl auch in erster Linie zu diesem Zwecke gegeben. Lessius betont ausdrücklich: „Folge solcher Heimsuchung ist ein bedeutender Zuwachs an Gotteserkenntnis und Gottesliebe, sowie an Selbstverachtung." (De summo bono II. 1 n. 7.)

So scheint es, daß man die cognitio Dei experimentalis zur gratia gratum faciens rechnen muß.

Die Echtheit mystischer Gnaden wird sich an den Wirkungen erweisen, die nachher in der Seele zurückbleiben. Sind auch die Seelenkräfte während der mystischen Beschauung gebunden, so müssen sie sich desto eifriger betätigen, wenn die Stunde der gnadenreichen Heimsuchung vorüber ist. Dazu bieten die Ignatianischen Exerzitien unschätzbare Winke. Denn die Wirkungen, die die Gabe der Beschauung in der Seele zurückläßt und die nun durch eigene Tätigkeit vertieft oder gewissermaßen selbständig er-

worden werden müssen, decken sich vollkommen mit dem, wozu Ignatius die Seele auf dem Wege des gewöhnlichen Gebetes und der selbsttätigen Betrachtung führen will, großmütige, rückhaltlose, liebende Hingabe an Gott verbunden mit vollkommener Indifferenz gegen alles, was nicht Gott ist, von den deutschen Mystikern zusammengefaßt in das inhaltreiche Wort „Gelassenheit", alles tiefbegründet in Demut und Selbstverachtung, die sich wirksam kundgibt in Kreuzesliebe und dem Verlangen, von den Menschen verachtet und vergessen zu werden. Zugleich treibt die mystische Gnade zur treuesten Wahrnehmung der Standespflichten an, was von den Exerzitien in der Lebensreform angestrebt wird.

So schmerzlich die Seele einerseits auch darunter leidet, so empfindet sie es jetzt als Wohltat, wenn sie unverdiente Verachtung, bittere Kränkung, Mißkennung und Demütigung tragen muß. Ohne weiteres erkennt sie das als etwas Selbstverständliches und ihr Gebührendes. Denn mit dem Innewerden der Nähe Gottes kommt ihr zugleich der un-

endliche Abstand des geschöpflichen Seins von dem göttlichen Sein zum Bewußtsein. Die Nähe der Heiligkeit Gottes steigert das Empfinden der eigenen Sündhaftigkeit bis zum Unerträglichen. So wird es verständlich, wie ein hl. Franz von Assisi und ein hl. Franz Borja sich mit vielen anderen Mystikern als die größten aller Sünder bezeichnen konnten. Sie gaben damit die subjektiv empfundene Wirkung des mystischen Lichtes wieder, worin sie neben der Heiligkeit Gottes die eigene Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit in einem Grade empfanden, wie es im gewöhnlichen Lichte der Gnade wohl unmöglich wäre.

Eine weitere Wirkung des mystischen Lichtes ist der Durst nach Leiden. Für Gott, ihr höchstes Gut, dessen Nähe die Seele empfunden hat, möchte sie sich jetzt verzehren, zerreißen und wie ein Opfer auf dem Opferstein verbluten. Tritt ihr nun gar der unendliche Gott in der leidenden Erlösergestalt entgegen, während das übernatürliche Licht der Seele die eigene Sündhaftigkeit und Undankbarkeit enthüllt, so verzehrt sie sich im Verlangen, ohne Trost und Erleichterung in Qual

und Schmerz mit Christus ans Kreuz geheftet zu sein. So wird die Torheit des Kreuzes, die bei Paulus wie bei jedem echten Mystiker vielen unbegreiflich erscheint, von selbst verständlich, — der dritte Grad der Demut, der Höhepunkt der Ignatianischen Exerzitien!

Echte mystische Begnadigung bewirkt stets demütigen Gehorsam und demütige Lenksamkeit. Die tiefe Erkenntnis von der eigenen Unzulänglichkeit einerseits und der engen Beziehung des Gehorsams zum göttlichen Willen andererseits zeigt jedem Mystiker unmittelbar die Notwendigkeit der Abhängigkeit von seinem Oberen oder seinem Seelenführer; daher das Verlangen, sich nicht selbst zu leiten, sondern von anderen geführt zu werden. Auch hier begegnen sich die Wirkungen des mystischen Lichtes mit dem Geiste der Ignatianischen Exerzitien. Wenn man dies auf die soldatische Vergangenheit ihres Verfassers zurückführen will, so beachtet man nicht, daß Ignatius, ebenso wie alle Mystiker ohne Ausnahme, die Bedeutung des religiösen Gehorsams in höherem übernatürlichen Lichte viel erhabener und auch

als viel notwendiger erschaut hat, als der genialste Feldherr den militärischen Gehorsam erfassen kann.

Worin liegt nun die praktische Bedeutung für die Übereinstimmung, die im Geiste der Ignatianischen Exerzitien mit den Wirkungen der mystischen Begnadigung so auffallend hervortritt?

Die Zeit der gnadenreichen Heimsuchung geht vorüber und damit der tiefe Eindruck ihrer Wirkungen. Nun ist es die Aufgabe der Seele, durch selbsttätige Arbeit sich das anzueignen, wozu die mystische Gnade anregen wollte. Doch da kommt ihr erst recht die eigene Schwachheit zum Bewußtsein. Je größer vorher das mystische Licht war, umso mehr fühlt die Seele jetzt das Dunkel, in der ihr der Führer notwendiger ist als vielen anderen. Für diesen bieten die Ignatianischen Exerzitien nach vielen Richtungen hin sehr wertvolle Fingerzeige, die Seele, die Gott durch seine Gnade gerufen hat, weiterzuführen. Denn wenn dieser einmal durch den ersten Grad der mystischen Gnade seine Auserwählung kundgetan hat, so ist nicht anzu-

nehmen, daß er seiner Freigebigkeit enge Schranken setzen will. Wenn manche Seelen über einen bestimmten Punkt nicht hinauskommen und gewissermaßen an einem Schlagbaum stehen, der das Weiterschreiten hemmt, obwohl sich dem Blick ein herrliches Paradies hoher Gnaden erschließt, so wird für gewöhnlich die Schuld an der Seele selbst liegen und an ihrem Führer, der es nicht versteht, den Schlagbaum zu heben und sie nach den Zeiten der passiven Beschauung zu geeigneter großmütiger aktiver Betätigung anzuhalten.

VI.

Verschiedene Auffassung der mystischen Beschauung

Legt man dem praktischen Mystiker, der die eingegossene Beschauung aus Erfahrung kennt, Mystikertexte vor, worin andere ihr inneres Erlebnis darzustellen suchen, so sieht er darin sein eigenes passives Gebet mit vollkommener Treue wiedergegeben. Er versteht ohne weiteres, was manche bildliche Ausdrücke besagen wollen.

Für alle übrigen aber bleibt die nicht geringe Schwierigkeit, die Ausdrücke so zu verstehen, wie sie vom Mystiker gemeint sind. In der verschiedenen Deutung der mystischen Terminologie liegt, wie schon bemerkt, der Hauptgrund für die verschiedene Auffassung der mystischen Beschauung. Da die einzelnen Richtungen für die Seelenführung, auch dann, wenn kein Beruf zur mystischen Begnadigung vorliegt, nicht ohne Bedeutung sind, so soll auf die beiden Hauptrichtungen hier näher eingegangen werden.

Eine rationalistisch gerichtete Auffassung

möchte auch in katholischen Kreisen beim Mystiker wie bei der mystischen Beschauung manche Ähnlichkeit mit der natürlichen Anlage des religiösen oder künstlerischen Genies entdecken. Denn hier wird ja ebenfalls die unvermittelte Inspiration religiöser oder künstlerischer Ideen nicht selten als etwas Neues und Außergewöhnliches empfunden, das urplötzlich als inneres Erlebnis von selbst aus dem Unterbewußtsein hervorbricht, ohne daß die Seele aktiv dabei tätig zu sein scheint.

Mystischen Visionen, Ansprachen, Ekstasen usw. versucht man Erscheinungen an die Seite zu stellen, wie sie die experimentelle Psychologie oder die Psychopathie bei entsprechender Veranlagung und abnorm gesteigerter Nervenerregung hin und wieder nachzuweisen und rein natürlich zu erklären vermag.

Ausführlich wird z. B. auf diese Weise das mystische Leben der hl. Gertrud durch Willy Müller-Reif zu erklären gesucht[45b].

[45b] Willy Müller-Reif, Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit, mit besonderer Berücksichtigung Gertrud der Großen von Helfta. (Berlin, Dümmler, 1921.)

Für pseudomystische Phänomene und falschen Mystizismus ist das zuzugeben. Wollte man es aber prinzipiell auch auf die großen katholischen Mystiker, die wir zu nicht geringem Teil unter der Zahl der Heiligen verehren, ausdehnen, so würde eine solche Behauptung Verständnis für echte mystische Begnadigung vollkommen vermissen lassen. Die Unterschiede liegen zu klar am Tage, als daß hier näher darauf eingegangen zu werden brauchte. Eine prinzipielle Auseinandersetzung mit dieser Auffassung liegt zudem nicht im Bereiche dieser Schrift. Handelt es sich um Einzelfälle, so ist vollkommen zuzugeben, daß es nicht immer leicht ist, sofort zu erkennen, inwieweit natürliche Anlage oder die außergewöhnliche Wirkung einer mystischen Gnade vorliegt. An der natürlichen Erklärung ist so lange festzuhalten, bis das Gegenteil sicher ist.

Aber auch dort, wo man an dem übernatürlichen Charakter der Beschauung insofern durchaus festhält, als man in ihr das Wirken der übernatürlichen Gnade sieht, scheiden sich die Ansichten.

Die neuere Ansicht schreibt die Gabe der Beschauung einer Gnadenhilfe zu, die ihrem Wesen nach allgemein frommen Christen zu Gebote steht, und sieht in der mystischen Beschauung nur einen gradmäßigen Unterschied von einer hochgesteigerten Betrachtung, dem affektiven oder Herzensgebet und dem Gebet der Einfachheit, der erworbenen Beschauung.

Henry Joly meint in seiner „Psychologie der Heiligen": „Jeder im Stande der Gnade lebende Christ liebt Gott und ist mehr oder weniger ein Mystiker. Aber der Mystiker im eigentlichen Sinne des Wortes, der Heilige, ist ein Mensch, dessen ganzes Leben von der göttlichen Liebe eingeschlossen und durchdrungen ist[45c]."

Die Vertreter der älteren Ansicht erkennen in der eingegossenen mystischen Beschauung einen artmäßigen Unterschied von der erworbenen Beschauung. Die dazu erforderliche ganz besondere Gnadenhilfe

[45c] Henry Joly, Psychologie der Heiligen, übersetzt von Pletl (Regensburg, Manz 1904) 51.

steht keineswegs allen vollkommenen Seelen zu Gebote.

Aber gibt es denn überhaupt einen Unterschied zwischen erworbener und eingegossener Beschauung? Prof. Zahn antwortet: „Was den Erfahrungsbeweis für die Tatsächlichkeit der eingegossenen Beschauung betrifft, so darf man doch nicht annehmen, daß den vielfachen, bestimmten Zeugnissen besonnener Mystiker, hochbegabter, seelenerfahrener Männer und Frauen keine reale Grundlage entspräche. Richard von St. Viktor hat offenbar die Unterscheidung von contemplatio acquisita und infusa, erworbener und eingegossener Beschauung, im Auge, wenn er vom beschaulichen Gebete schreibt: Zuweilen machen wir durch eigenen Fleiß Fortschritte ... Aber etwas anderes ist es, die Gabe der Beschauung von Gott erhalten, und etwas anderes, eine solche Gabe durch persönlichen Eifer, wenngleich durch den Beistand der Gnade empfangen. Auch die folgende (dem hl. Bernhard zugeschriebene) Ausführung gilt der eingegossenen Beschauung: es beginnt dem inneren Auge ein un-

gewöhnlicher Lichtstrahl zu scheinen und den Geist zu entflammen. Und nun fängt der Geist an, mit innerer Klarheit das Überirdische und Verborgene zu erblicken, Gott zu lieben und ihm anzuhängen. Er widersagt allen seinen Affekten und weiht sich ganz allein der Liebe, weil er weiß, daß er nur in der Liebe Gottes glückselig sein kann. Zu einer solch hohen Gnade nun gelangt der Mensch nicht durch seine Bemühungen; hier ist Gottes Gabe und nicht des Menschen Verdienen[46]."

Es unterliegt nun allerdings keinem Zweifel, daß Gott die erworbene Beschauung auch solchen durch seinen Gnadenbeistand in einem hohen Grade schenken kann, die trotz redlicher Bemühung aus Mangel an natürlicher Anlage oder infolge äußerer Tätigkeit nicht dazu gelangt wären. Es kann ebensowenig bezweifelt werden, daß diese Beschauung sich infolge besonderer Gnadenhilfe so sehr steigern kann, daß die gewöhnliche Phantasie-

[46] Zahn, Einführung in die christliche Mystik (1918) 233 f. — Vgl. Rich. Victor, De contempl. V 2; De inter. dom. VII n. 14.

und Verstandestätigkeit ganz erheblich zurücktritt und daß es der Seele vorkommt, sie verhalte sich in ihren Willensakten mehr passiv. Man kann ein solches Gebet eingegossene Beschauung nennen, aber nur zufällig eingegossen, infusa per accidens, weil eine derartige Beschauung sich nur gradmäßig von den höheren Graden der erworbenen Beschauung unterscheidet, die mit dem gewöhnlichen Gnadenbeistand erreichbar ist. Das ist die Auffassung mancher Vertreter der neueren Ansicht.

Es erhebt sich jetzt die Frage, gibt es außerdem noch eine ganz anders geartete eingegossene Beschauung (contemplatio infusa per se), wobei die Seelenkräfte sich vollkommen anders verhalten, wo die Phantasietätigkeit ausgeschaltet ist, so daß der menschliche Geist sich schon hier im Leben ähnlich verhält wie nach der Trennung vom Leibe oder nach Art der Engel, abgesehen von der Anschauung Gottes? Zu einer solchen Beschauung reichte selbstredend jene Gebetsgnade nicht aus, die redlich strebenden Seelen

stets zu Gebote steht, es wäre vielmehr eine besondere mystische Gnade notwendig.

Wer ist berufen, diese Frage zu entscheiden? Die dogmatische Theologie? Wenn diese auf Grund feststehender Glaubenswahrheiten mit Nein antworten würde, so wäre für uns die Frage gelöst. Suarez behandelt ausführlich die Frage: „Kann es in diesem Leben eine vollkommene Beschauung geben ohne Mitwirkung der Phantasie (sensus)?" Er erklärt dann ausdrücklich:

„Alle Theologen bekennen, es liege kein Widerspruch darin, daß der Geist des Menschen in diesem Leben zu einer solchen Art der Beschauung erhoben werde, daß der Erkenntnisgegenstand geschaut würde ohne irgendwelche Mitwirkung der Sinne," und zwar „der äußeren wie der inneren". Mit seiner gewohnten Klarheit legt er dann die psychologischen Gründe dar, warum es der Allmacht Gottes möglich sei, die Phantasietätigkeit bei der Beschauung vollkommen auszuschalten[47]. Schon Dionysius der Kar-

[47] Suarez S. J., De religione II de oratione c. 14. n. 4.

täufer hatte hervorgehoben, wer das leugne, könne die Unsterblichkeit der Seele aus Vernunftgründen nicht mehr beweisen [48].

Wenn die Theologen übereinstimmend die Möglichkeit zugeben, so kann nur allein durch seelische Beobachtung festgestellt werden, ob diese Art von Beschauung wirklich vorkommt oder vorgekommen ist. Das Material hierfür liegt aus der Vergangenheit in den Berichten der Mystiker vor, die aus Erfahrung sprachen, dann aber auch in der wissenschaftlichen Mystik, die sich auf jene Berichte stützt. Keine geringe Hilfe wäre es sodann, wenn man sich an heute noch lebende Mystiker wenden könnte, denen die Gnade jener Beschauung verliehen wäre.

Der Fraterherr Johann von Schönhofen betonte schon im 15. Jahrhundert in seiner Verteidigung Ruysbroecks: „In Dingen, die auf innerer Erfahrung beruhen, besitzen solche, die aus Erfahrung reden, ein größeres Ansehen, als jene, die sich bloß auf wissenschaftlichem Wege den Inhalt dieser Er-

[48] Bei Sandaeus S. J., Theol., myst. (1627) 174.

fahrung anzueignen suchen. Dies ist namentlich in der Mystik der Fall, die alle Begriffe der Vernunft übersteigt. Nur Philosophen und Theologen hierin ein Urteil gestatten, hieße der Natur mehr zutrauen als Gnade, die schnell belehrt und sicher und unfehlbar belehrt, es zugleich auch tief und unauslöschlich einprägt, da sie im hellsten Lichte zeigt, was anderen dunkel erscheint [48a]."

[48a] Libellus fratris Ioannis de Schoenhovia I.

VII.

Die neue Auffassung

Die neuere Ansicht nimmt nur einen g r a d mäßigen Unterschied zwischen mystischer Beschauung und erworbener Beschauung an. Am eingehendsten hat P. Lercher S. J. diese Ansicht aus Philosophie und Theologie wissenschaftlich zu begründen gesucht. Klar und deutlich faßt er seine Auffassung in die Sätze zusammen:

„Die Beschauung ist ein einfacher gläubiger Hinblick auf göttliche Dinge und ein Innewerden und Verkosten göttlicher Dinge auf Grund einer Verähnlichung und Vereinigung mit ihnen, die vom Hl. Geiste durch Einflößung einer fühlbaren Liebe zu ihnen bewirkt wird [49].

„Die durch die fühlbare Liebe erzeugte E r f a h r u n g s e r k e n n t n i s der Güte, der Gegenwart und des innerlichen Wirkens Gottes ist eine subjektiv übernatürliche, objektiv hingegen natürliche Erkenntnis; ihr Erkenntnismittel ist die ins Bewußtsein eintretende fühlbare Liebe. So wie diese ist auch das Innewerden des Göttlichen entweder ein e r w o r b e n e r oder z u f ä l l i g eingegossener Akt. Wie die

[49] Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie (1918) 41 f.

Liebe selbst, so hat auch die aus ihr erwachsene Beschauung des Göttlichen ihre tiefste Wurzeln im Glauben, dessen Erkenntnismittel das Intelligible im Sinnlichen ist. (42 f.)

„Die Beschauung weist also in ihrem ganzen Verlaufe kein einziges Element auf, das spezifisch verschieden wäre von Akten, welche mit Hilfe der gewöhnlichen Gnaden von den Gläubigen erworben werden können. (43.)

„Es ist nicht nötig, zu wunderlichen Hypothesen zu greifen. Die gegebene Begriffsbestimmung erklärt befriedigend alle vollgültig bezeugten Erfahrungen mystisch begnadigter Seelen: sie fühlen sich von Gott wonnevoll berührt, umarmt; sie erfahren, ohne zu wissen wie, die Gegenwart des Bräutigams. (43.)

„Aus der Begriffsbestimmung der Beschauung als eines Innewerdens göttlicher Dinge durch die fühlbare Liebe erklärt sich ferner zwanglos, daß man über sie nicht Wunschesgewalt hat. Denn niemand hat über seine Gefühle Wunschesgewalt, nicht einmal über jene, die rein natürlich sind: Die mystische Vereinigung kommt und verschwindet wie heiteres Wetter. Man kann den Zustand nicht voraussehen, nicht verstärken, nicht unterbrechen, außer indirekt, wenn man sich zerstreut ... Dies erklärt sich in sehr einfacher Weise zum Teil daraus, daß die Herrschaft des Willens über die Affekte eine überaus beschränkte ist — ein psychologisches Moment, das in der Erklärung der mystischen Vereinigung vielfach übersehen wird. (43 f.)

„Das Gefühl himmlischer Ruhe und andere heiligen Affekte unterstehen ferner der übernatürlichen Vorsehung und Seelenführung des Hl. Geistes. Er hat sie nicht der freien Selbstbestimmung der Gläubigen übergeben wie die Akte der göttlichen und sittlichen Tugenden; er hat ihre Einflößung nicht an gewisse Tugenden oder an einen bestimmten Grad der Vollkommenheit geknüpft. Warum nicht? Weil die süßen mystischen Vereinigungen, obschon sie gratiae gratum facientes sind und in ihnen der Gläubige verdienstlich wirken kann, doch mehr den Charakter einer Vorschußbelohnung, einer Aufmunterung und einer Bürgschaft der ewigen Seligkeit haben, als den eines unentbehrlichen Gnadenmittels zur Erlangung des Seelenheiles und der Vollkommenheit." (44 f.)

„Von dem gewöhnlichen Gebete unterscheidet sich die mystische Beschauung ebensowenig, wie ein Baum vom Samenkern derselben Art. Eine eingegossene (infusa per accidens) Beschauung gibt es zwar, sie ist aber als solche nicht immer mit Sicherheit zu erkennen und nicht notwendig vollkommener als eine erworbene."

Daraus zieht P. Lercher eine wichtige Folgerung für die praktische Seelenleitung: „Die Mystik hat zum Gegenstand den Vollendungszustand des geistlichen Lebens (via unitiva), der hinieden erreichbar ist, während die Aszetik über die vorbereitenden Stufen handelt. Allein eine scharfe Trennung zwischen Aszetik und Mystik, die auf einem spezifi-

schen Unterschied zwischen dem Erkenntnismittel des Glaubens und der mystischen Beschauung sich gründete, gibt es nicht." (45.)

Nach der neueren Ansicht kann demnach die mystische Beschauung nach Überwindung ungeordneter Neigungen durch ständige Übung des Gebetes und der Tugend unter der gewöhnlichen Gnadenhilfe nach den in der Seele liegenden Gesetzen erworben werden. Man kann dadurch zu einer mystischen Beschauung gelangen, in der man Gott „gleichsam gegenwärtig" fühlt. Aber sie erhebt den menschlichen Geist in seinen Zuständen und seiner Betätigung nicht über die ihm eigentümliche Art hinaus. Wenn darum von einigen Vertretern der neuen Ansicht die cognitio Dei experimentalis, das erfahrungsmäßige Innewerden Gottes, als Wesen der Mystik betont wird, so „wird man vielmehr an die Gegenwartsgefühle denken müssen, von denen uns die empirische Psychologie zu berichten weiß. Ferner an die Unendlichkeitsgefühle, die sich mit den vorigen verschmelzen[50]."

[50] E. Böminghaus S. J. in einer ablehnenden Kritik der neuen Auffassung, Stimmen der Zeit (1922) 310.

Der bloß gradmäßige Unterschied der mystischen Beschauung wurde besonders in Frankreich von Saudreau verteidigt sowie von dem Eudisten P. Lamballe, in Deutschland von Emil Dimmler sowie von P. Lercher S. J. und Prof. Krebs, die sich beide auf Lamballe und Emil Dimmler berufen. Auch Prof. Zahn lehnt den artmäßigen Unterschied ab.

Lamballe will aus spanischen und französischen Mystikern nachweisen, daß die Beschauung ihrem Wesen nach nichts anderes ist als Glaube und Liebe. Dieselbe Richtung kommt in dem kleinen Schriftchen des englischen Benediktiners Louismet zum Ausdruck.

Welche Vorteile sieht man in dieser neuen Auffassung? Vor allem hebt man den Nutzen für die Leitung hochstrebender Seelen hervor. Weit öffnen sich die heiligen Tore der Mystik und an weite Kreise ergeht die Einladung, alle Anstrengung zu machen, um zur mystischen Beschauung zu gelangen. P. Lercher gibt denn auch seiner Überzeugung Ausdruck, „daß die mystische Beschauung

zahllos vielen Gläubigen zuteil geworden ist". P. Lamballe bemerkt: „Es hat uns beim Studium dieses Gegenstandes die Sorge um die Seelen geleitet, denen wir diese so notwendigen Belehrungen geben wollten[52]." Prof. Krebs erklärt: „Die Beschauung, das wesentlich mystische Erlebnis, ist das eigentliche Ziel alles ernstlichen Strebens nach tiefinnerlicher Frömmigkeit." Das vierte Kapitel seiner Grundfragen der christlichen Mystik trägt die Überschrift: „Mystik als Ziel und Frucht der gesunden Frömmigkeit." Er beruft sich auf Emil Dimmler, der die Beschauung als das „letzte Ziel der Seelsorge" bezeichnet, „das auf Erden erreicht werden kann und soll[53]."

P. Lamballe betont am Schlusse seiner Untersuchung über den Beruf zur Beschauung: „Die Beschauung ist der regelrechte End- und Zielpunkt des geistlichen Lebens; die nach Vollkommenheit begierigen Seelen haben das Recht, nach ihr zu verlangen und

52 Lamballe, Beschauung (1915) 34 ff. 57.

53 E. Krebs, Grundfragen der christlichen Mystik (1921) 152.

zu streben und ihre geistlichen Führer müssen sie dazu vorbereiten." (108.)

Zweifellos bietet zudem die neue Theorie, was auch der Gegner nicht bestreiten kann, eine Erklärung der mystischen Beschauung, die leicht zu fassen ist und uns das Innenleben des Mystikers leicht verstehen läßt.

Der Psychologie der Heiligen wird damit die Arbeit nicht wenig erleichtert.

Prof. Krebs zeigt das an dem Beispiel der Schwester Maria vom göttlichen Herzen Droste zu Vischering, an der Mutter Klara Fey und dem inneren Erlebnis eines jungen Diakon vor seiner Priesterweihe:

„Maria von Droste schildert in ihren Aufzeichnungen, wie sie in ihrer Jugendzeit in der Schloßkapelle zu Darfeld zum erstenmal plötzlich in die mystische Vereinigung versenkt wurde. Es war während der Aussetzung des Allerheiligsten, als sie in großer Andacht und Liebe ihr Auge auf die konsekrierte Hostie gerichtet hielt. Plötzlich vernahm sie deutlich die Stimme des göttlichen Heilandes und hörte ihn sagen: ‚Du sollst eine Braut meines Herzens sein.' Es war keine Stimme, die mit leiblichen Ohren gehört wurde, sondern wie Maria sich ausdrückt, jene innere Stimme, die ich damals noch nicht kannte, und die mir heute so vertraut ist: ‚Du sollst eine Braut meines Herzens sein.' — Ich kann nicht

sagen, was ich fühlte," fährt sie fort, „ich war ganz bestürzt, vernichtet und beschämt und zugleich überflutet von den Strömen seiner Liebe ... Eine Braut seines Herzens! Aber wie? Aber wann? — Und ich so arm, so elend! Mein Heiland, du weißt allein, was sich damals zutrug zwischen uns und keiner wird es je verstehen [54]!"

„Doch darf hier gleich angemerkt werden, daß die Ansicht der Mystikerin, keiner werde es je verstehen, etwas besagt, was auch von natürlichen Vorgängen Geltung hat. Denn jedes Tiefste im Menschenherzen ist so einzigartig und unmitteilsam, daß alle Menschen mit dem Schönsten, was sie in der Seele tragen, immer einsam bleiben ... Gerade die größten Dichter bekennen es, daß sie ihr Letztes und Ergreifendstes mit aller Kunst der Worte nie völlig auszudrücken vermögen. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß wir sehr oft bei Mystikern die Bemerkung lesen, es sei unaussprechlich, was sie erlebt haben und kein anderer werde es je verstehen." (168 f.)

Nachdem Krebs ein Beispiel aus dem Leben der Mutter Klara Fey dargelegt, stellt er als Gegenstück zu Schwester Maria einen Diakon hin, der am Vorabend seiner Priesterweihe in der schönen Klosterkirche von St. Peter im Schwarzwald vor dem Tabernakel kniete, seiner Sünden sich erinnerte, von denen die eben empfangene Lossprechung ihn befreit hatte,

54 L. Chasle, Schw. Maria v. G. Herzen Droste zu Vischering (1907) 167 f.

und des unermeßlichen Vertrauens gedachte, das der Herr einer solchen Seele durch die Priesterweihe trotz allem und nach allem noch erweisen wolle. Und der Gedanke, daß die Seele nun auf ganz besondere Weise Gottes Braut sein solle, trat mit großem Ernste vor den Geist und erfüllte ihn mit unaussprechlicher Reue, Beschämung, Dankbarkeit und Liebe.

„Wer wird vor der Priesterweihe nicht ähnliches durchmachen? — Der Inhalt des Erlebnisses ist in allen drei Fällen derselbe, beim eben geschilderten, bei Klara Fey und Maria von Droste. Nur die Lebendigkeit der Erscheinungsform ist verschieden. In einem Falle war es eine deutlich vernehmbare Stimme, in den beiden anderen Fällen waren es mehr oder minder von selbst einströmende Gedanken. Wer will aber da eine scharfe Grenze ziehen?" (172.)

„Man wird vielleicht einwenden, dann hätte also jeder, der eine tiefe religiöse Erschütterung mit lebhaftem Bewußtsein der Vereinigung mit Gott erlebt, mystische Gnaden verkostet? — Ich stehe nicht an, zu sagen: Wo die bewußte Vereinigung der Seele mit Gott zugleich mit vertiefter Erkenntnis, Liebe und Reue vorliegt, da haben wir ... die mystische Gnade der inneren Offenbarung und des Kommens Christi in die Seele. Nur sind die Grade dieser Gnaden verschieden." (172 f.)

„Es besteht nach dem bisher Dargelegten,"

schließt Prof. Krebs, „kein trennender Abgrund zwischen mystischen und anderen Gnaden, sondern es wachsen die mystischen Erlebnisse als die von Christus verheißene Frucht des treuen Mitwirkens mit der Gnade bei manchen Menschen allmählicher, bei anderen plötzlicher aus einem treu geübten Gebetsleben hervor." (174.)

VIII.

Bedenken

Die Gegner halten dieser neuen Theorie entgegen, „daß man sich damit den Weg zum Wesen der Mystik verschließt“ und daß „das mystische Gebet von jedem inbrünstigen Gebet nicht mehr zu unterscheiden ist“. Es wird beigefügt: „Das soll kirchliche Überlieferung sein? Solche Lehre wäre Rückschritt und die Seelen fördert sie nicht[55].“

Auch bedeute gerade die leichte Faßlichkeit der mystischen Phänomene, die hier zum Ausdruck kommt, keine Empfehlung. Denn darin liege der Beweis, daß man das tiefe Geheimnis des Mystikers nicht verstehe, zumal wenn man sein Erlebnis an die Seite der künstlerischen Intuition stelle. Alle die Folianten, die die Mystiker der Vorzeit aus eigener und anderer Erfahrung schöpfend, über dieses schwierige Gebiet geschrieben haben, würden überflüssig.

Man betont ferner, wenn die Vertreter

---

55 E. Böminghaus S. J., Stimmen der Zeit (1922) 310.

der neuen Theorie trotzdem von mystischen Gnaden redeten, so bezeichneten sie ein Gebiet als Mystik, das man früher der Aszese zuwies. Denn eine gradmäßig gesteigerte Beschauung bleibe immer ein Gebet, das mit der gewöhnlichen Gnadenhilfe zustande kommt. Darin liege aber zugleich ausgesprochen, daß die neuere Ansicht dasjenige, was man früher als Wesen der Mystik ansah, die artmäßig verschiedene Beschauung, entweder umdeute oder leugne oder ignoriere. Pater Lercher erklärt denn auch ausdrücklich: „Erkenntnisse, die ein der menschlichen Natur fremdes Erkenntnismittel zur Voraussetzung haben, sind gratiae gratis datae und gehören in das Gebiet des Wunderbaren und Außerordentlichen. Sie sind nur ein untergeordnetes und nebensächliches Objekt der Mystik." (45.)

Ob aber nicht auch der von den Vertretern der neueren Ansicht hervorgehobene Vorteil, das Streben nach „mystischen" Gnaden weiten Kreisen zu empfehlen, gerade nach der Auffassung der neuen Theorie nicht ohne Bedenken sein dürfte?

Würde man unter mystischer Beschauung nur die besonderen Tröstungen verstehen, die der Heilige Geist vielfach in großmütigen Seelen wirkt, so hätte ein solches Gebet freilich kein Bedenken. Nach diesem Trost zu streben, ihn zu erhalten und zu steigern und ihn zu suchen, wenn er verloren war, lehren eingehend die Ignatianischen Exerzitien. Aber weshalb soll ein solches Gebet mit dem neuen Namen mystisches Gebet bezeichnet werden? In der „Betrachtung über die Liebe" führt der hl. Ignatius in das Bewußtsein der Nähe Gottes ein. Selbst wenn sich dabei infolge der Betrachtung das Gefühl der Nähe Gottes einstellen sollte, so ist das keineswegs das schauende Innewerden Gottes, wie die eigentlichen Mystiker es darstellen. Kann aber die Cognitio Dei experimentalis, das erfahrungsmäßige Innewerden Gottes, überhaupt noch als erstrebenswert angesehen werden, wenn es so dargestellt wird, als ob man dabei Gott nur „gleichsam gegenwärtig" fühlt und das in der leicht zu täuschenden Phantasie und in dem ebenso leicht zu täuschenden Gefühl? Gilt es nicht als unumstößlicher Grundsatz

der Seelenführung, daß auf mystischem Gebiet vor allem zu warnen ist, wobei sich Täuschung leicht einschleichen kann, daß solches aber erst recht nicht empfohlen werden darf, zumal nicht der so empfindsamen und Täuschungen leichter ausgesetzten weiblichen Psyche? Würde darum die neuere Ansicht, in die Praxis umgesetzt, nicht eher zur Ablehnung der Mystik führen als zu ihrer Empfehlung?

Zudem stützt sich die neue Ansicht nicht auf die Beobachtung seelischer Tatsachen, ja sie lehnt es sogar ab. Es sind vielmehr äußere Gründe, wie der Nutzen der Seelen, denen man die Genugtuung oder den Trost verschaffen will, von „mystischen" Gnaden nicht ausgeschlossen zu sein, oder es sind theologische Spekulationen. Was Professor Zahn abhält, in der Mystik etwas vom gewöhnlichen christlichen Leben Artverschiedenes zu erblicken, ist die Befürchtung, es würde sonst das christliche Leben in zwei Teile auseinandergerissen, von denen der mystische eine Art neben- oder übersakramentale Heilsordnung bedingte, eine Befürchtung, die sich in der

jahrhundertealten entgegengesetzten Auffassung des mystischen Lebens jedoch nicht bestätigt hat. So bliebe also der Weg, den der gelehrte, um die Verteidigung der katholischen Mystik hochverdiente Verfasser selbst andeutet, gangbar[56]; es ist der einzig richtige Weg, nämlich die vorurteilslose oder voraussetzungslose Untersuchung der seelischen Tatsachen.

Schon Gerson betonte vor 500 Jahren: „Die Mystik stützt sich in ihrer Lehre auf die seelische Erfahrung frommer Menschen[56a]. Ebenso erhebt Alvarez de Paz S. J. in seinem großen Werke über Aszese und Mystik im 17. Jahrhundert die selbstverständliche Forderung, „daß derjenige, der über diese Fragen schreibe, die Berichte und Schriften solcher aufmerksam höre oder lese, die aus Erfahrung reden[56b]."

Tritt man aber an diese heran, so wird man stets, wie der Verfasser, es bestätigt finden, daß der echte Mystiker, der die Gabe

[56] Einführung in die christliche Mystik (1922) 247 f.
[56a] Gerson, Op. myst. III Theol. myst. spec. 2.
[56b] Alvarez de Paz S. J., Op. spir. t. 3 l. 5 Introd.

der Beschauung aus Erfahrung kennt, die neue Theorie mit aller Entschiedenheit ablehnt, und daß man es ihm niemals einreden kann, sein mystisches inneres Erlebnis sei bloß gradmäßig von seinem früheren Gebete verschieden. Wenn er sich aber jemandem gegenüber sieht, der die neue Theorie für die allein richtige hält, so wird er es höchst wahrscheinlich nicht über sich gewinnen, von dem Heiligsten und Zartesten zu reden, was der Heilige Geist durch das übernatürliche mystische Licht in der Seele wirkt. Die Gabe der Unterscheidung der Geister, die den Mystiker in diesem Punkte nicht leicht täuscht, wird ihm sagen, daß er doch nicht verstanden würde, und darum bleibt ihm der Mund stumm und still, verschlossen.

Wo sich in einem besonderen Falle hohe künstlerische Begabung mit guter psychologischer Vorbildung vereinigte, und nach Jahren redlichen Bemühens auf den gewöhnlichen Gebetswegen die passive mystische Beschauung einsetzte, wurde der Verfasser auf Grund genauer psychologischer Selbstbeobachtung auf den unüberbrückbaren Abstand der mystischen Gnade vom künstlerischen und gehobenen gewöhnlichen religiösen Erlebnis hingewiesen:

„Wenn man das religiöse und künstlerische Erlebnis genau untersucht, so kann man meistens feststellen, daß eine äußere oder innere Veranlassung die Kräfte und den Gegenstand des Erlebnisses aus dem Unterbewußtsein herausholte.

Sodann hat man im Verlauf des Erlebnisses ganz klar das Bewußtsein eigener, vielleicht sogar schöpferischer Tätigkeit, und darin liegt die große Beglückung bei dem künstlerischen Erlebnis und die Gefahr beim außergewöhnlich gehobenen religiösen Erlebnis. Im Grunde erlebt man sich selbst und ruht in sich, und das weiß man ganz genau, daher Eitelkeit, Stolz und Eigenheit bei solchen Seelen nicht ausgeschlossen sind.

Wenn man nachher das künstlerische oder religiöse Erlebnis untersucht, so kann man genau feststellen, daß die Elemente vorher irgendwie in uns waren, und kann meistens auch nachweisen, wenn man etwas Psychologie versteht, wie sie sich zu dem anscheinend Neuen zusammenfügten, wie logisches Denken, Phantasie, Gemüt gearbeitet haben.

Wer aber nur e i n m a l ein mystisches Erleben gehabt hat, kann ganz unmöglich ein gesteigertes religiöses oder künstlerisches damit verwechseln.

Im mystischen Erleben ist eines vor allem ganz klar, daß eine andere Macht, die göttliche, an die Seele herantritt, daß sie hinaufgehoben wird in etwas, was sie ganz und gar nicht ist; wenn sie sich selber erlebt, dann doch nur so, wie etwa ein winzi-

ges Stäublein inmitten eines Sonnenmeeres. Und nachher weiß die Seele genau — es ist da jeder Zweifel ausgeschlossen — daß sie gar nichts dabei hatte tun können. Ich glaube auch, daß Stolz und Eitelkeit auf echte mystische Gnaden unmöglich sind. Wenn wir eitel sind, sind wir es doch immer auf etwas, was wir uns, zu Recht oder Unrecht, zuschreiben. Diese Dinge aber kann die Seele sich ebensowenig zuschreiben, als sie behaupten könnte, sie habe die Sonne geschaffen."

Vor allem — und das ist eine wichtige Begleiterscheinung — wird es der echte Mystiker niemals über sich gewinnen, sein innerstes Geheimnis, auch wenn es sich um die ersten Anfänge echter mystischer Gnaden handelt, so preiszugeben, wie es in dem Erlebnis des Diakons geschah. Lieber noch würde er die Sünden seines Lebens öffentlich bekennen. Wird es ihm doch schwer genug, sich einem verschwiegenen Beichtvater zu offenbaren, selbst wenn er weiß, daß er von diesem sofort richtig verstanden wird. Noch immer hat es aber als Kennzeichen echter Mystik gegolten, das heilige Geheimnis still in der Seele zu hüten, das die außergewöhnliche mystische Gnade in der Seele wirkt.

Stets dagegen galt es als Zeichen unechter Mystik, wenn man wenig Bedenken trägt, sein inneres Erlebnis offen aller Welt preiszugeben.

Man muß Emil Dimmler Recht geben, wenn er bemerkt:

„Es gibt eine geistige Schamhaftigkeit, die mit zimperlichem Getue und Ziererei nichts zu tun hat... Wie muß der Mystiker auch fürchten, die Liebesbeweise, mit denen ihn Gott überschüttet, Unverständigen, ja Übelwollenden zur Beurteilung, zur Verhöhnung selbst preiszugeben, Perlen vor die Schweine hinzuwerfen! Im allgemeinen ist es ein nicht unwichtiges Merkmal für die Wahrheit einer höheren Begnadigung, daß der Begnadigte sich scheut, etwas zu verraten.... Daß die dem Seelenführer geschuldete Offenheit durch solche Scheu nicht beeinträchtigt werden darf, ist selbstverständlich." (Sabbatruhe 22 ff.)

Unübersteigbare theologisch-philosophische Schwierigkeiten finden Vertreter der neuen Ansicht — von ihrem Standpunkte durchaus mit Recht — in dem bis auf die heutige Zeit ständig von den Mystikern behaupteten erfahrungsmäßigen Innewerden Gottes und dem Schauen Gottes. Das tritt klar hervor, wenn den Sätzen der neuen Theorie die Tatsachen gegenübergestellt wer-

den, von denen das geistliche Tagebuch des hl. Ignatius berichtet[57]:

Die neue Theorie: „Für den katholischen Theologen ist es klar, daß die mystische Beschauung kein unmittelbares Schauen der göttlichen Wesenheit sein kann." (Lercher 19.)

Ignatius: „Ich nahm wahr und sah nicht auf eine dunkle, sondern auf eine klare und sehr klare Weise das göttliche Sein selbst oder die göttliche Wesenheit." (6. 3. 1544.)

Die neue Theorie: „Bei aller Mäßigung im Urteil muß die Definition der Beschauung als einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes theologisch unrichtig genannt werden." (19.)

Ignatius: „Wie ich das Gebet begann, kam mir ein Wahrnehmen oder eigentlich mehr ein Schauen der heiligsten Dreifaltigkeit, das die natürlichen Kräfte überstieg." (27. 2. 1544.)

Die neue Theorie: „Gott wird entweder ganz geschaut" — „und zwar so, daß die Dreipersönlichkeit aufhört, ein Geheimnis zu sein" — „oder er wird

[57] Feder, 81 ff. — Über das mystische Schauen Gottes und der heiligsten Dreifaltigkeit vgl. Max. Sandaeus S. J., Theol. myst. l. 3. Comment. 4. — Jac. Alvarez da Paz S. J., t. 3, l. 5, p. 3, c. 12; c. 15. — Lud. de Ponte S. J., Leb. d. P. Alvarez c. 33. — Ruysbroech, De regno Deum amantium c. 3 u. 25. — Harphius, Theol. myst. l. 3, p. 2, c. 2. — De Ponte, Dux spiritualis III 1.

gar nicht geschaut, sondern aus den Geschöpfen analogerweise, d. h. mit entlehnten Erkenntnisformen geschaut." (20.)

Ignatius: „Ich sah nicht die einzelnen Personen für sich, wohl aber nahm ich wahr, wie die eine Wesenheit mich ganz zu ihrer Liebe hinzog." (3. 3. 1544.) „Ich sah einigemal in gewisser Weise bald das Sein des Vaters, d. h. erst das Sein und dann den Vater, bald sah ich ihn auch auf andere Weise." (10. 3. 1544.) „Ich nahm den Heiligen Geist wahr oder schaute ihn auf gewisse Weise, während ich in derselben Weise keine der beiden anderen Personen schauen oder wahrnehmen konnte," (11. 2. 1544.) „Es schien mir, daß sich mir am meisten noch der Vater offenbare und daß er mich an sein barmherziges Herz zog." (16. 2. 1544.)

Die neue Theorie: „Das Schauen Gottes ... gilt den Theologen als ein so exorbitantes Charisma, daß sie sogar Bedenken tragen, die Entrückung des hl. Paulus in den dritten Himmel als ein Schauen Gottes zu erklären." (20.)

Ignatius: „Ich schaute das himmlische Vaterland oder seinen Herrn, indem ich die drei Personen erkannte und im Vater die zweite und dritte Person." (29. 2. 1544.)

Die neue Theorie: „Gott kann sich nur auf zwei Arten als gegenwärtig der Seele zu erkennen geben: entweder offenbart er sein Wesen, das zugleich Dasein ist, oder er läßt die Seele eine in ihr hervorgebrachte Wirkung erkennen ... Die erste Annahme

führt zu der monströsen Behauptung, in der Beschauung verleihe Gott irgend einen niederen Grad der beseligenden Anschauung." (21.)

Ignatius: „Ich glaubte, ich schaute klarer dort hoch über den Himmeln, als was ich hier auf Erden betrachtete." (6. 3. 1544.) — „Es offenbarte sich mir zum Teil das Sein des Vaters und ebenso das Sein der heiligsten Dreifaltigkeit." (12. 3. 1544.) — „Ich hatte dieselbe Schauung der heiligsten Dreifaltigkeit wie vorhin ... Beim Niederschreiben dieser Vorgänge wird mein Verstand entrückt, um die heiligste Dreifaltigkeit zu schauen und dabei sehe ich noch eben, wenn auch nicht so deutlich wie vorhin, die drei Personen." (27. 2. 1544.)

Berichte wie bei Ignatius finden sich bei vielen Mystikern, auch bei solchen mit hervorragender theologisch-philosophischer Schulung, wie bei Dionysius dem Kartäuser und Lessius S. J.

Suarez S. J. lehrt ausdrücklich, der Geist des Menschen werde bisweilen zu einer deutlichen Schauung Gottes (claram Dei visionem) erhoben, und daß dies vielen zuteil geworden sei. (Vgl. Kap. XI.)

Der heilige Laienbruder Alfons Rodriguez aus der Gesellschaft Jesu bietet in seinem tiefsinnigen Büchlein „Vereinigung der Seele mit Jesus Christus", aus eigener Erfahrung schöpfend, eine ausführliche Darstellung des geistigen Schauens Gottes

und zugleich eine Antwort auf dogmatische Schwierigkeiten:

Man muß wohl beachten, daß das, was man bei einer gewöhnlichen Betrachtung erfaßt, nicht das Wesen Gottes in sich selbst sein kann; denn Gott ist in jeder Hinsicht unbegreiflich.

Wenn aber der Verstand zu reden aufhört, und Gott die Seele unmittelbar zu sich selbst erhebt und sich ihr zu erkennen gibt, dann entbrennt die Seele umso mehr in Liebe zu ihm, je mehr er sich ihr offenbart. Diese Art der Beschauung ist höher als die vorhergenannte, weil Gott hier eingreift, selbst unterrichtet und sich der Seele auf eine ganz göttliche Art mitteilt. In diesem Falle offenbart sich Gott der Seele geistigerweise, wie es ihm gefällt. Und da Gott Geist ist und die Seele gleichfalls, so geschieht das auf so erhabene Weise, daß die Seele es gar nicht zu erklären weiß ... und es ihr scheint, als ob sie keinen Gebrauch weder vom Gedächtnis noch vom Verstande, sondern nur vom Willen mache.

Wenn Gott der Seele seine Güte und sein unendliches Wesen offenbart ... so schaut die Seele eine jede der Vollkommenheiten, wie wenn diese allein da wäre. Eine jede dieser Vollkommenheiten ist Gott selbst, da dieser höchste Herr derjenige ist, dessen Wesen unendlich ist.

Die Seele, die so versenkt und gleichsam ertränkt ist im unendlichen Wesen Gottes, voll von Bewunderung, von Liebe ganz entzückt und außer sich, schaut unaussprechliche Dinge und ist ganz entbrannt vom

Feuer der unendlichen Liebe, welches Gott ihr mitteilt. Das nennt man die Beschauung göttlicher Dinge. Aber wenn man genau wissen will, wie es dabei zugeht, so wird es sicher niemand sagen können. Handelt es sich um materielle Dinge, dann könnte man sagen: es ist etwas Rotes, Blaues oder Grünes, von Gold oder von Silber, es ist ähnlich dieser oder jener Sache. Aber da es sich um geistige Dinge handelt, so ist es den Menschen unmöglich, sie zu beschreiben. (34 ff.)

Man kann nicht etwa einwenden, es handle sich hier um ganz außergewöhnliche Fälle auf dem Gebiete der Mystik. Die Tatsache ähnlichen Schauens wie bei Ignatius ist vielmehr auch bis in unsere Zeit hinein oft genug bezeugt. Hier einige Beispiele:

Schw. Emilie, Oberin der Düsseldorfer Kreuzschwestern, berichtet in ihren für den Beichtvater niedergeschriebenen Aufzeichnungen:

„Meine Seele wurde plötzlich über alles Erschaffene erhoben und in Gott hineingezogen; in seligem Entzücken verlor sie sich in ihm. Obschon die Seele in diesem Zustande Wunderbares in Gott erkennt, schauet und kostet, vermag ich mich nicht darüber auszusprechen." (20. 5. 1858.) Am 1. Juli 1858 schreibt dieselbe Ordensfrau:

„Meine Seele wurde in jenen erhabenen Zustand versetzt, wo sie, wie mich dünkt, das Glück der Seli-

gen im Himmel teilt (doch dies nur auf kurze Zeit), indem sie vollkommen mit Gott, ihrem höchsten Gute, vereinigt ist, ihn schaut und in seligem Entzücken sich in ihm verliert[58]."

Eine deutsche Ursuline bemerkt in ihrem mystischen Tagebuch am 25. März 1909:

„Die allerheiligste Dreifaltigkeit zeigte sich meinem Geiste mit unendlicher Klarheit; die Einheit im Wesen und die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen stellen sich meinem Geiste deutlich vor."

Längere Stellen aus diesem Tagebuch bringt nachher das 13. Kapitel: „Seelische Eigenart der mystischen Schauung." Andere Beispiele bieten die Anmerkungen des Verfassers zu den Briefen einer „Deutschen Mystikerin", der Schw. Emilie.

Wenn nun auch die theologisch-philosophischen Schwierigkeiten gegen das von den Mystikern allgemein bezeugte erfahrungsmäßige Innewerden Gottes schon längst von den großen Scholastikern des Mittelalters, wie sich nachher zeigen wird, eingehend behandelt worden sind, und zu Lösungen führten, die den Tatsachen gerecht wurden, so konnte es zur Beurteilung der neueren Ansicht nur von Nutzen sein, wenn sie von ihren

58 Richstätter, Deutsche Mystikerin. (Freiburg, Herder 1924.) 2. Teil, Mystische Briefe.

Vertretern noch einmal zusammengestellt und geltend gemacht wurden[59].

Wenn man das Gebiet der Mystik auf ein gesteigertes Herzensgebet und das vereinfachte Gebet ausdehnen will, so lassen sich sicher manche Gründe dafür anführen.

Wenn man zur Erklärung der mystischen Beschauung eine Auffassung wählt, von der man selbst zugibt: „Es scheint allerdings, als ob diese Auffassung durchaus versagen müsse, wenn man mit ihr ein befriedigendes Verständnis hochangesehener mystischer Werke gewinnen wolle" (27), so wäre dem weiter nichts beizufügen.

Wenn die cognitio Dei experimentalis als „untergeordnetes und nebensächliches Objekt der Mystik" beiseite geschoben wird, weil sie „ein der menschlichen Natur fremdes Erkenntnismittel zur Voraussetzung hat" und „weil sie in das Gebiet des Wunderbaren und Außergewöhnlichen gehört" (Lercher 45), wenn „die Beschauung nach angelischer [engelartiger] Weise" abgelehnt wird, weil „der menschliche Verstand dabei weit über

59 Vgl. Lercher 18—30.

seine eigene Tätigkeitsweise hinausgehoben" würde (29), so wird man darin einen Gegensatz zu allen großen Mystikern sowie zur Gesamtscholastik der Vorzeit sehen und im Vergleich damit die Autorität Lamballes und Dimmlers nicht hoch werten, im übrigen aber der Streitfrage vom Standpunkt der Seelsorge und Seelenführung wenig Bedeutung beimessen, so lange sie auf rein theoretische, spekulative Erörterungen beschränkt bleibt.

Wenn aber an Stelle der artmäßig verschiedenen Beschauung mit ihrem übernatürlichen Innewerden Gottes ein hochgradig gesteigertes Frömmigkeitsgefühl als „typischer Fall einer Beschauung" geboten wird (15 f.), der fast wie das krankhafte Erlebnis einer Hysterika anmutet, wenn behauptet wird: „Damit ist in einigen Zügen eine ‚eingegossene, passive, mystische' Beschauung geschildert, die als typisch für viele gelten kann" (16), wenn behauptet wird, daß ein solch „typischer Fall einer Beschauung" „widerspruchslos von allen zu den mystischen gerechnet wird" (15), so kann dem nicht entschieden genug widersprochen und ent-

gegengetreten werden. Vor solcher Pseudomystik und vor solchem Mystizismus, wo der Täuschung Tür und Tor geöffnet ist, kann nicht dringend genug gewarnt werden im Namen unserer mystisch begnadigten Heiligen und im Namen der katholischen Mystik, die durch einen solchen „typischen Fall" bei Katholiken und Andersgläubigen der Verachtung preisgegeben werden, im Namen des Nervenarztes, zu allermeist aber im Namen einer gesunden Seelsorge und einer gesunden Frömmigkeit.

Die Verteidigung des hl. Bonaventura sowie der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz, deren Worte in dem „typischen Fall" Verwendung fanden, möge einem anderen überlassen bleiben, der höhere Gebetsgnaden aus Erfahrung kennen lernte. Dieser bemerkt in einem Schreiben: „Was die Ausdrücke in dem ‚typischen Fall' angeht, so ist mir kaum jemals so klar geworden, als beim Lesen dieser Ausführungen, wie vorsichtig man mit solchen Ausdrücken sein muß. Ehrlich gestanden, ich bin entsetzt, wie falsch sie

verstanden sind. Sie bezeichnen jene inneren Gnaden treffend für diejenigen, die sie verstehen, aber andere können damit das Heiligste profanieren."

IX.

Die Auffassung der Vorzeit

Die ältere Auffassung unterscheidet zwischen der erworbenen „Beschauung" und der wesentlich eingegossenen Beschauung. Zur erworbenen Beschauung zählt die gehobene Betrachtung, das affektive oder Herzensgebet, das sich vor allem in Herzenserhebungen betätigt, und das Gebet der Einfachheit, bei dem die Verstandestätigkeit sehr vereinfacht erscheint, so daß der Wille wie von selbst in stillem, ruhigem Blick auf Gott zu entsprechenden Akten angeregt wird.

Von der erworbenen Beschauung unterscheidet sich wesentlich und artmäßig die eingegossene, passive, mystische Beschauung. Sie ist ein durch eine außergewöhnliche Gnade bewirkter passiver Zustand, in dem der Geist des Menschen in übernatürlicher Weise der Nähe Gottes inne wird, was ihn zur innigsten Liebe entflammt. „Man fühlt Gott gegenwärtig und genießt seine unendliche Süßigkeit[60]." Der Gebrauch der ge-

[60] Surin S. J., Fondements de la vie spirituelle IV 6.

wöhnlichen Seelenkräfte, der Phantasie, der gewöhnlichen Verstandestätigkeit wie auch der Willensfreiheit sind dabei durch heiliges Staunen und Liebe behindert und bei höherem Grad der mystischen Beschauung ganz ausgeschaltet. Geht auch der äußere Gebrauch der Sinne dabei verloren, spricht man von Ekstase. Selbst im geringen Grade wird die mystische Beschauung als etwas „ganz Neues", „ganz anderes" empfunden, wie das gewöhnliche Gebet.

Das Innewerden der Gegenwart Gottes, die cognitio experimentalis Dei, vollzieht sich in der höchsten Spitze der Seele, in ihrem geistigen Sein, das sich sonst in diesem Leben in dieser Weise niemals betätigt, es ist also ein Erkennen nach Art der rein geistigen Engel, die Visio beatifica, die Anschauung Gottes, selbstredend ausgeschlossen. Es ist zudem ein passiver Zustand, der durch direktes Einwirken der mystischen Gnade hervorgebracht wird. Diese außergewöhnliche Gnade ist dazu durchaus notwendig, da der Mensch sich mit der gewöhnlichen Gnade durch eigene Tätigkeit niemals zu diesem, über seine Na-

tur hinausgehenden Zustand erheben kann. Es gibt verschiedene Grade der mystischen Beschauung. Aber schon der erste Anfang derselben, das Gebet der Ruhe, hat nach der hl. Theresia als artmäßig ganz verschieden von der gewöhnlichen Beschauung zu gelten. Mit den höheren Graden verbinden sich manchmal rein intellektuelle oder bildlose Schauungen der Wesenheit Gottes und der heiligsten Dreifaltigkeit von erhabenster Art.

Das damit verbundene Glück wird wie ein Vorgeschmack der himmlischen Seligkeit empfunden.

Weil es sich um ein geistiges Schauen handelt, fällt es dem Mystiker so schwer, sein inneres Erlebnis in Wortbildern wiederzugeben. Da es sich um eine ganz außergewöhnliche Gnade handelt, so wird sie auch nicht allen zuteil, nicht einmal solchen, die die Tugend in heroischem Maße üben.

Mit dieser Darstellung deckt sich, was P. Mager O. S. B. von der Auffassung der Vorzeit darlegt.

„Wenn wir psychologisch die Entwicklung des inneren Gebetes verfolgen, so äußert sie sich in der

steligen Abnahme des Vorstellungsmäßigen und Begrifflichen bis auf ein Mindestmaß, das im „Gebet der Einfachheit" erreicht wird. Ich möchte das „Gebet der Einfachheit" als einen Seelenzustand bezeichnen, der rein psychologisch — ich gebe darin Poulain recht — mit der contemplatio acquisita, der θεωρία des Aristoteles und der contemplatio, wie sie der hl. Thomas meistens braucht, sich deckt.

Gibt es darüber hinaus einen noch vollendeteren Zustand, wo das Phantasiemäßige völlig ausgeschaltet ist?

Nehmen wir einmal an, die Mystiker übertrieben in der Gehobenheit des Herzens ihre inneren Erlebnisse. Könnten sie aber einmütig von der Apostel- und Väterzeit bis herein in die Gegenwart dieselben als etwas ganz Neues, deutlich Unterschiedenes, sprachlich im eigentlichen Sinn nicht Faßbares, ausgeben, wenn sie psychologisch nichts anderes wären als „Gebet der Einfachheit" oder die aristotelische θεωρία? Ries betont mit Recht[61], daß nach den angesehensten Mystikern ein Trennungsstrich zwischen mystischem und nichtmystischem Leben zu ziehen sei. Schon allein das Gefühl der Nähe Gottes, erst recht die cognitio experimentalis, das Schauen der Dreifaltigkeit u. a., was die Mystiker als zum Wesensbestand der Mystik gehörig darstellen, können psychologisch nie erklärt werden durch eine Erkenntnisweise, die, wenn auch in einem noch so geringen Grad

[61] Oberrh. Pastoralbl. I (1921).

an die Phantasie gebunden ist. Die großen Mystiker stimmen darin überein, daß die Beschauung weder die visio beata noch das Erkennen des gewöhnlichen Gebetslebens ist. Die Mystiker verlegen die Beschauung in den „Seelengrund", in das „Seelenfünklein", in das „Zentrum", in den „obersten Teil", in den „Geist" der Seele. Ich erinnere nur an unzweideutige Stellen bei Bernhard (excedere spiritu), Richard von St. Viktor (spiritus ab anima scinditur), Tauler (Wegrücken des Geistes von der Seele), Theresia (diferencia muy conocida del alma á el espiritu), Franz von Sales (il y a deux portions en l'âme) und insbesondere an die Tradition der griechisch-christlichen Mystik (z. B. Gregor von Nyssa). Sie alle betonen, daß die Seele zwar nur eine ist, daß man aber trotzdem zwischen Seele und Geist unterscheiden müsse. Im Sentenzkommentar erklärt der hl. Thomas, was unter scintilla animae psychologisch zu verstehen sei[62]. Wie der Funke als Feuerteilchen aus dem Feuer aufsprüht, so rage etwas von der Seele über das rein Menschliche hinaus und werde zur modica participatio an der Erkenntnisweise des Engels. Die Beschauung wäre also — so dürfen wir folgern — eine modica participatio an der Erkenntnisweise der Engelserkenntnis, d. h. die menschliche Seele wäre hier als reiner Geist tätig. Mag man den

62 Vgl. Grabmann im Jahrb. für Philos. und spek. Theol. 14 (1900) und „Wesen und Grundlagen der kath. Mystik", München 1922.

Phantasieanteil an der gewöhnlichen menschlichen Erkenntnis auch noch so gering ansetzen, sie könnte niemals, auch nicht im denkbar geringsten Grade, zu einer participatio an der cognitio angelica werden[63]."

Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß es sich bei dem mystischen Innewerden Gottes, wie es hier vertreten wird, um ein außergewöhnliches und übernatürliches Wirken der göttlichen Gnade in auserwählten Seelen handelt. Es handelt sich keineswegs um eine übernatürliche Gotteserkenntnis, die für gewöhnlich frommen Menschen erreichbar wäre.

Die Lehre der Mystiker hat also nichts gemein mit den Irrtümern der Ontologisten (Denzinger 1659 bis 1663), die schon im 4. Jahrhundert bei den Eunomianern von den Vätern bekämpft wurden oder mit den verurteilten Sätzen Rosminis (Denzinger 1891, 1894 bis 1897), die eine unmittelbare natürliche Gotteserkenntnis behaupteten. Ebensowenig findet sich ein Zusammenhang mit der auf dem Konzil von Vienne verworfenen Lehre der Begarden, daß der Mensch schon in diesem Leben jeden Grad der Seligkeit erlangen könne, wie in der Seligkeit des Himmels (Denzinger 474) oder daß die Seele nicht des Lumen gloriae, des Lichtes der Herrlichkeit,

63 P. Mager O. S. B., Theol. Revue (1923) 259 f.

bedürfe, wodurch sie erhoben wird, um Gott zu schauen und die Seligkeit zu genießen. (Denzinger 475.)

„Ebenso ist endlich ein unmittelbares, gefühlsmäßiges Erleben oder Erfassen Gottes, insofern es eine unmittelbare Gotteserkenntnis einschließt oder voraussetzt, für uns natürlicherweise unmöglich eben wegen der nicht möglichen unmittelbaren Gotteserkenntnis. Eine solche unmittelbare Erkennbarkeit Gottes ist bisher weder durch die Erfahrung noch spekulativ erwiesen worden; im Gegenteil, sie ist natürlicherweise durch die Natur des auf die Sinne angewiesenen Menschengeistes und auch schon durch die Geschöpflichkeit desselben ausgeschlossen [64]."

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob und wie weit neuere Theorien über „mystisches" Gebetserlebnis mit den vorgenannten abgelehnten Irrtümern Ähnlichkeit haben.

Auf die großen Mystiker der Vorzeit kann man sich keineswegs für diese irrigen Ansichten berufen.

Wie hilflos und verständnislos selbst tüchtige Theologen und Historiker der mystischen Terminologie gegenüberstehen können, zeigt das Kapitel über Mystik in der hervorragendsten Biographie Gersons. Darin wird behauptet, Gersons Mystik wolle

[64] Stimmen der Zeit (1922) 104. B. 237.

„eine lebendige Einheit zwischen Erkenntnis und Gefühl vermitteln, der Art, daß, wie Richard von St. Viktor sagt, das Gefühl durch die Erkenntnis an Bereicherung gewinne. Diese Erkenntnis Gottes aus und durch Liebe — Gefühl — ist der Grundzug der Mystik Gersons, darin findet er das Ziel des Menschen und zugleich der Mystik erreicht, die Einigung mit Gott [64]."

Aber weder Gerson spricht von Gefühl noch der Viktoriner, sondern von Liebe: „Ex amore cognitio proficit sicut ex cognitione amor."

Ebenso unrichtig ist die Behauptung, Gerson habe „seiner mystischen Theologie den Satz zugrunde gelegt, daß auch das religiöse Gefühl eine Quelle der Erkenntnis des Göttlichen sei." (330).

Das erfahrungsmäßige Innewerden Gottes, wie es von den Mystikern der Vorzeit dargestellt wird, hat mit dem Gefühl noch weniger zu tun als mit Phantasievorstellungen.

[64] J. B. Schwab, Johannes Gerson (1858) 326.

X.

Theologen und Mystiker der modernen Zeit

Unter den Vertretern der alten Auffassung ist in Deutschland aus neuerer Zeit vor allem P. Heinrich Denifle O. P. zu nennen, der nach den Worten Prof. Bihlmeyers mit „magistraler Gelehrsamkeit" die mystischen Schriften des sel. Heinrich Seuse durch Anmerkungen aus der Scholastik wie aus der mittelalterlichen und spanischen Mystik erläuterte.

Mit tiefem Verständnis für mystische Gebetsgnaden legt der große Gelehrte die alte Auffassung von dem artmäßigen Unterschied der mystischen Beschauung dar und weist zugleich auf die Konsequenzen hin, die sich daraus ergeben:

„Wenn der Geist die Kontemplationsstufe betritt, so verliert er seine natürliche Tätigkeit. Divina patitur, sagten die Alten. Er lernt das Göttliche durch Empfindung kennen, nicht bloß durch discursus. Vgl. St. Thomas 2. 2. q. 45 a. 2." (Seuse 298.)

„Was man in der mystischen Einigung schaut, ist

über Bilder und Formen, soll man aber davon sprechen, so kann es nur in Bildern und Formen geschehen, und darum werden sich beide niemals decken.

Die Gnade des ‚Eingehens in Gott' ist für alle menschliche Auffassung, ja selbst für jene Seele, welche sie empfängt, ein Geheimnis, von welchem sie nicht mehr sagen kann, als daß es eine unermeßliche Gnade ist." (Seuse 538.)

„Die in das unermeßliche Sein eingenommene Seele ist über Zeit und Raum. Ob deshalb dieses Eingenommensein lang oder kurz dauere, weiß sie nicht; es scheint ein Augenblick, der ebenso gut tausend Jahre umfassen könnte, . . . sie kennt, wie St. Theresa sagt, in ihrer süßen Entzückung nicht mehr den Unterschied zwischen Gott und sich selbst, weil sie, sich selbst vergessend, in Gott wiederfindet. (Leben 34.) Die Seele kommt nämlich zum Bewußtsein ihrer selbst durch Reflexion, Reflexion aber findet in jenen Augenblicken keine statt.

Die Mystiker lehren, die Seele verstehe nicht oder nehme nicht wahr den Unterschied, nicht aber sagen sie, es bestehe oder sei kein Unterschied zwischen Gott und der Seele. Der Grund starker Ausdrücke liegt in der Lehre der Mystiker über die transformatio passiva. Dies ist der Zentralpunkt der Mystik und gerade hierin stimmen alle Mystiker überein. Siehe darüber Sandaeus, Theol. myst. comm. 6. exercit. 8; Philipp. a ss. Trinit. 3. p. tr. 3. disc. 3. a. 10; tr. 1. disc. 2. a. 3; disc. proem. a. 6.,

n. 6; Anton. a. Spir. s. Direct. tr. 1 n. 93—96; Vallgornera, Myst. Theol. D. Thomae, Qu. proem. a. 10 p. 23; Scaramelli, Dirett. mist. tr. 3. c. 23—26; Schram, Inst. Theol. myst. 1 § 322." (Seuse 540.)

„Die Seelen, die von Gott mit der mystischen Vereinigung begnadigt sind, dünkt es, weil sie eben in jenem Momente nicht über ihre Akte reflektieren, als seien sie in dieser Vereinigung untätig, als verhielten sie sich rein passiv, und als erkenne und minne sich Gott selber in ihnen." (Seuse 545.)

Der hl. Johannes vom Kreuz bezeichnet das Ergebnis der Vereinigung mit Gott als ‚lautere Umgestaltung in Gott'. (Aufstieg I 5.) Die Seele wird also, wie die deutschen Mystiker sich ausdrücken, ‚vergottet'. sie wird aus ‚menschlicher Weise in göttliche Weise gezogen', wie Tauler und andere lehren, sie wirkt also sozusagen nicht mehr als Mensch, ihr Wirken ist, um mit St. Thomas (3. dist. 34. q. 1. q. 1.) zu sprechen, non humana simpliciter, sed quodammodo divina. Die Seele wirkt die Werke Gottes." (Seuse 540 f.)

Es wird dann von Denifle bewiesen, daß diese Auffassung der mystischen Beschauung auch von Tauler, Seuse und Meister Eckhart vertreten wird.

Bei dem Nachweis, daß Tauler unmöglich Verfasser des „Buches von geistlicher Armut oder der Nachfolgung des armen Lebens Christi" sein könne, charakterisiert Denifle zustimmend Taulers Mystik: „Tauler spricht vor allem den Grundsatz aus:

Wir sind nicht alle zur Beschauung berufen. Wir dürfen wohl bitten, daß Gott uns eine wahre Verleugnung unserer selbst schenke und von jeder Kreatur, und daß wir uns ganz zu ihm wenden. Das ist eine nüchterne Lehre, die nicht einmal alle späteren Lehrer der Mystik in dem Maße gehabt haben. Tauler sagt deshalb, die Beschauung sei nicht eine Folge natürlicher Eigenschaft, sondern der Überformung, die der Geist Gottes dem geschaffenen Geiste aus freier Güte gegeben habe, der eine zu einem innerlichen Schauen, der andere zum Tätigsein, der dritte hoch über diesen beiden zu einem minniglichen Ruhen in einem tiefen Schweigen und in der Vereinigung mit der göttlichen Dunkelheit in der Vereinigung des Geistes!" „Da jenes höhere Leben," fährt Denifle fort, „von einer außerordentlichen Gnade abhängt, hat es eben nicht jeder.... Aber auch jene, denen Gott diese Gnade gibt, haben sie nicht ununterbrochen, sondern nur zu Zeiten, und darum wechselt Tätigsein und Schauen." Denifle verweist dann auf die „schöne Darlegung bei Suarez De relig. II 6. 2 c. 14[65]."

In den Anmerkungen zu Seuses Schriften betont Denifle ebenso wie von der Auffassung Taulers:

„Sowohl Meister Eckhart als Seuse

[65] „Buch v. geistl. Armuf", hrg. v. H. S. Denifle O. P. (1877) S. XXVII.

stellen öfters die mystische Erhebung als etwas Außerordentliches, als ganz spezielle Gnade hin." (290.)

„Seuse spricht von der Vision Gottes in der Dunkelheit, in der sich der Geist in die Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens versenkt, das er um so besser erkennt, je deutlicher er einsieht, daß er es nicht erkennt. (Vgl. Alvarez de Paz, De grad. contempl. c. 13.) Hier verliert der Geist insofern alle Mannigfaltigkeit, als sein Denken vereinfacht wird, indem der Geist weder über sich selbst noch über sein Denken reflektiert, sondern nichts weiß als Gott. Insofern kann man mit Richard von St. Viktor sagen: mens seipsam, penitus eruit, spiritus sine spiritu est oder semetipsum non habet etc., welche Ausdrücke die späteren Mystiker in den verschiedensten Formen gebrauchen." (280.)

„Die Lehrer der Mystik erklären, warum manche sagen, sie wirkten nichts in der höchsten Kontemplation; es sei dort ein Schlaf, ein Schweigen, eine Muße ihrer Kräfte. Nicht als ob da jegliche Tätigkeit aufgehoben wäre, sondern weil der Geist nicht auf die ihm natürliche Weise in Bildern und Formen, sondern in übernatürlicher Weise, speziell vom Hl. Geiste bewegt, tätig ist. Ferner weil er in der Tätigkeit infolge dieser Bewegung des Hl. Geistes keine Schwierigkeit, wohl aber die größte Lust und Leichtigkeit empfindet. Vorzüglich aber, weil er über seine Akte nicht reflektiert,

mithin nicht erkennt, daß er tätig sei. Cfr. Nicolaus a Jesu Maria, Elucidatio theol. p. I I c. 4, wo er unter andere Angriffe auf den hl. Johannes vom Kreuz auch solche zurückweist, wie jene sind, die gegen die deutschen Mystiker erhoben werden." (291.)

An die Seite Denifles tritt Josef Scheeben, von P. Hurter S. J. als der hervorragendste Theologe des 19. Jahrhunderts bezeichnet.

Er rechnet den Einigungsweg zur Mystik, aber in ganz anderer Bedeutung, als man es heute vielfach will: „Die Übungen," so betont er, „die zum Einigungsweg gehören, teils als Vorbereitung, teils als eigentliche Aufgabe, bilden den Hauptinhalt dessen, was man gewöhnlich unter Mystik versteht. Dieser Weg ist so erhaben, daß niemand ihn betreten kann ohne ganz besondere Gnaden Gottes, Gnaden, die er selbst seinen bevorzugten Dienern nicht immer verleiht. Zwar umfaßt diese Stufe Tugendübungen, die sogenannten heroischen Tugenden, die auch dem auf dem Erleuchtungswege befindlichen möglich, ja zu raten sind. Ebenso kann einer, auch wenn er nicht zur Einigung eingegangen ist, die Art des Gebetes, die dieser Stufe eigen ist, wenigstens nachahmen durch die mit menschlicher Anstrengung errungene Beschauung. Aber zur eingegossenen, rein übernatürlichen Beschauung kann niemand aus eigener Kraft gelangen. Ja, man darf wohl sagen, daß es eine Art Vermessenheit, jedenfalls, daß es ebenso

fruchtlos als gefährlich wäre, wenn jemand ohne besonderen Zug einer außerordentlichen Gnade auch nur streben würde, bis hierher vorzudringen [66]."

Dieselbe Ansicht vertritt Josef Kleutgen S. J., wie aus seiner Darstellung der Mystik hervorgeht, die hier zugrunde gelegt wurde. Bei einer anderen Gelegenheit zeigt er ausführlich auf Grund der Lehre der Väter und besonders des pseudonymen Dionysius Areopagita, wie durch die Gnade die Seele zum göttlichen Sein und Leben erhoben wird, wie uns dies am Tage der Vollendung sichtbar werden wird, wie es aber einzelne auserwählte Seelen auch schon hinieden in mystischem Schauen erfahren.

„Gott will, daß die wunderbaren Wirkungen einzelnen Seelen auch schon in diesem Leben durch die Erfahrung kund werden. Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was, ehe Gott es geoffenbart, kein Herz geahnt, sie verkosten es, und staunen über das, was Gott denen, die ihn lieben, bereitet hat. Oder dürfen wir etwa, was so viele heilige Seelen, unter ihnen auch hoch erleuchtete Lehrer der Kirche, von

[66] M. Jos. Scheeben, Die Herrlichkeiten der göttl. Gnade. V. 13. — Auch Dionysius Cartusianus faßt den Einigungsweg ebenso auf. Vgl. Dion. Cart. De Fonte lucis a. 12., Op. o. t. 41, 110 D.

ihrem inneren Leben berichten, in Zweifel ziehen, und mit den Träumereien eines falschen Pietismus verwerfen? Wenn nicht, nun, was anderes ist die mystische Vereinigung und Umwandlung in Gott (unio et transformatio), wenn nicht ein Zustand, in welchem die Seele jene Vergöttlichung, welche die Väter uns als die eigentliche Wirkung der Gnade bezeichnen, in sich wahrnimmt und erfährt? Die Lehrer der Mystik erklären sie für einen Zustand, in welchem die Seele Gottes Größe und Liebenswürdigkeit durch ein übernatürliches Licht auf ungewöhnliche Weise erkennend, von so großer Liebe zu ihm hingerissen wird, daß sie sich in ihm ganz und gar verliert. So lebhaft nämlich ist die bewundernde Erkenntnis Gottes, so mächtig die Empfindung seiner Herrlichkeit, so stark die Wirkung seiner unendlichen Liebe, daß der beschauende Geist die Erinnerung an alles, was nicht Gott ist, daß er das Gefühl seiner selbst verliert, nur Gott denkt, Gott empfindet. Sich selbst entrückt, von Gott ganz erfüllt und durchdrungen, hört er auf, nach seiner Art zu denken und zu empfinden; er denkt und empfindet Gott, mit dem er ein Geist geworden ist[67]."

Kleutgen führt dann die herrliche Stelle Richards von St. Viktor an: „Der dritte Grad der Liebe besteht darin, daß der Geist des Menschen in den Abgrund des göttlichen Lichtes fortgerissen wird, so

[67] Josef Kleutgen S. J., Die Theologie der Vorzeit (1872) II. 120.

daß die menschliche Seele in diesem Zustand die ganze äußere Welt vollständig vergißt, sich selbst nicht mehr weiß und ganz in ihren Gott übergeht. In diesem Zustande, wo der Geist sich selbst entrückt ist, wo er in das verborgene Geheimnis der Gottheit fortgerissen wird, wo er von dem Brand der göttlichen Liebe rings umgeben, durchdrungen und ganz und gar entflammt wird, zieht er sich selbst ganz aus und zieht gleichsam die göttliche Liebe an und geht, gleichgestaltet der göttlichen Schönheit, in eine andere Herrlichkeit über." — So beschreibt der Viktoriner, was er vorher mit wenigen Worten gesagt hatte: „In diesem Zustande wird, wer Gott anhängt, ein Geist mit ihm," und „Im dritten Grade wird er verklärt (transfiguratur) [68]."

Professor Martin Grabmann sieht, gestützt auf die Lehre des großen spanischen Dominikanermystiker Philippus a Ss. Trinitate in der „eingegossenen und übernatürlichen Beschauung das mystische Zentralphänomen [69]." „Die eingegossene Beschauung," so bemerkt er an anderer Stelle, „vollzieht sich in einer Art und Weise, die mehr der reingeistigen Natur des Engels entspricht." (34.)

[68] Rich. s., Vict. Tract. de grad. virt. caritatis. MPl. 196, 1209.

[69] M. Grabmann, Wesen und Grundlagen d. kath. Mystik (1922) 35.

Er weist dann auf die enge Beziehung der Gaben des Heiligen Geistes, besonders der Gabe der Weisheit, zur Kontemplation hin: „In der Gabe der Weisheit kommt besonders das affektive Moment der Caritas, der flammenden Gottesliebe, zur Geltung, in ihr betätigt sich so die cognitio experimentalis Dei, jener zugleich intellektuelle und affektive Kontakt unseres höchsten geistigen Seelenlebens mit dem dreieinigen Gott, zu dem wir durch die heiligmachende Gnade in ein geheimnisvolles Verhältnis der Naturverwandtschaft, der Naturteilnahme treten .... Von diesem erhabenen donum sapientiae berührt und bewegt, wird sich die Seele, von inniger Liebe zu Gott durchglüht, in der mystischen Beschauung der innersten Gegenwart Gottes lebendig bewußt. Im innersten Heiligtum der Seele wird mit großer Seligkeit und Süßigkeit diese Gottesgegenwart wahrgenommen und alle Kräfte der Seele kehren sich in dieses innerste Heiligtum der Seele, wo die übernatürliche Gegenwart Gottes sich kundgibt.“ (34)

Der Karmelitenpater Joseph vom Hl. Geist zeigt überzeugend in seiner Studie über die Theresianische Auffassung der Beschauung, wie die Fürstin der Mystik durchaus die alte Ansicht, den wesentlichen, artmäßigen Unterschied des mystischen Gebetes von den gewöhnlich erreichbaren Ge-

betsstufen mit den daraus sich ergebenden Folgerungen vertritt:

„Der Einblick in das erhabene geheimnisvolle Wesen des beschaulichen Gebetes," bemerkt er, „belehrt uns deutlich, daß diese Gebetsweise nicht eine durch eigene Bemühung und Anstrengung erlernbare Kunst ist; sie ist wesentlich himmlischen Ursprunges. Die hl. Theresia läßt darüber keinen Zweifel aufkommen, wenn sie beteuert: ‚Dies [die Beschauung] sind Gaben, die Gott spendet, wann er will und wie er will, und es liegt weder an der Zeit noch an den zuvor geleisteten Diensten. Ich sage nicht, daß Zeit und Anstrengung nicht beitragen; allein oft verleiht der Herr jemandem in 20 Jahren nicht die Beschauung, welche er einem anderen in einem Jahre gibt.' (Leben, Kap. 34.)

Klar und deutlich wird in diesen Worten nicht bloß der übernatürliche Charakter der Beschauung und die natürliche Unerreichbarkeit derselben, sondern auch ihre Unverdienbarkeit ausgesprochen. Das ewige Leben, die Gnade Gottes und andere übernatürliche Güter, die uns zur Erlangung des ewigen Lebens notwendig sind, können wir uns nach der Lehre der Kirche irgendwie verdienen, obschon diese Gaben ihrem Wesen nach nicht weniger übernatürlich sind als die Gabe des beschaulichen Gebetes.

Der Grund, warum letzteres nicht Gegenstand des Verdienstes, auch nicht einmal des sogenannten Billigkeitsverdienstes sein kann, liegt in der Entbehrlichkeit

der Beschauung in Rücksicht auf unsere ewige Bestimmung.

Die hl. Theresia gibt in dieser Frage nur die allgemeine Überzeugung der katholischen Gottesgelehrten wieder, wenn sie schreibt: ‚Die Beschauung ist etwas, was Gott verleiht, und weil sie zur Seligkeit nicht notwendig ist, und weil sie Gott von uns nicht als Entgelt fordert, so denke niemand, daß sie von jemand aus uns verlangt werde.' (Weg zur Vollkommenheit. Kap. 17.) Und an einer anderen Stelle spricht die Heilige denselben Gedanken aus: ‚Was man [von der Beschauung] verstehen kann, ist die Einsicht, daß dies ein Gut ist, dessen Besitz man durch alle auf Erden mögliche Mühe nie verdienen könnte. Kurz, es ist eine Gabe des Herrn des Himmels und der Erde, der nach Maßgabe seiner Größe spendet.' (Weg zur Vollk. Kap. 25.)

Wenn man diese ganz begründeten Anschauungen der hl. Theresia über die absolute Übernatürlichkeit und völlige Unverdienbarkeit des beschaulichen Gebetes in ihrem Zusammenhange mit dem Kontexte betrachtet, so erkennt man ohne Mühe, daß die Heilige von dem Bestreben geleitet war, ihren Töchtern, den reformierten Karmeliterinnen, die von weiblicher Neugierde und von einer einseitigen Auffassung des Weges der Vollkommenheit erregte und genährte Idee einer selbsttätigen Erreichbarkeit oder gar Unentbehrlichkeit der Beschauung zu nehmen. Ihr scharfer und sicherer Blick ins menschliche Innenleben, besonders der Frauen, läßt die Heilige in dem allzu

heftigen und drängenden Verlangen nach der Beschauung einen Mangel an wahrer Demut und eine bedenkliche Verkennung des unendlichen Abstandes zwischen Gott und Sündern vermuten[69a]."

Nach P. Meschler S. J. besteht das „Wesen der Mystik" in der „Vereinigung mit Gott durch außerordentliches Schauen und Lieben[70]". Dabei verähnlicht sich „in der mystischen Erkenntnis die Einsicht in den Glauben mit der Erkenntnis der Engel". (165). „Der Weg der Kontemplation kann gelehrt werden, sie selbst nie und nimmer. Gott allein kommt es zu, den Weg in den ‚Weinkeller' der Beschauung zu führen. (Hl. 2, 4.) Einbrechen ist unstatthaft, freventlich und einfach unmöglich." (186).

Entschieden tritt P. Pummerer S. J. auf Grund jahrzehntelangen eingehenden Studiums der Mystik für die alte Ansicht des artmäßigen Unterschiedes der erworbenen und eingegossenen Beschauung ein:

[69a] Joseph vom Hl. Geist Carm. disc. Gebetsschule der hl. Theresia. 108 ff.

[70] M. Meschler S. J., Aszese u. Mystik (Freiburg, Herder 1917) 164.

„Schon die vielfachen bestimmten Zeugnisse besonnener Mystiker und großer Heiligen allein für sich genommen, schließen sich zu einem imposanten Argument zusammen. Sollten denn solche Selbstzeugnisse auf beständige Illusionen oder auf unverantwortliche Übertreibungen der Berichterstatter zurückzuführen sein?

Dazu kommt noch die einheitliche Doktrin alter und neuer Zeiten. Saudreau befindet sich in einem großen Irrtum, wenn er Philipp a Ss. Trinitate für den Urheber (der Lehre von der eingegossenen und erworbenen Beschauung) hält. Weder die Terminologie, die sich schon vor ihm bei Sandäus und noch früher bei dem Karmeliter Thomas a Jesu in vollster, ganz selbstverständlicher Verwendung findet und deren Spuren wir noch in sehr viel frühere Zeiten verfolgen können (Johannes vom Kreuz, Dionysius Carthusianus u. a.), noch die Sache geht auf Philipp a Ss. Trinitate zurück. Die großen Autoren der vortheresianischen Zeit, Richard von St. Viktor, Gerson, Dionysius Carthusianus, denen als Bindeglied Garcia Cisneros angefügt sei, zeugen mit ausdrücklichen Worten für die ständige Tradition dieser Lehre; zur Seite stehen ihnen die bedeutenden Theologen der früheren Jahrhunderte, die sich nur anderer Schultermini bedienen. Diese Theoretiker aber fußen wiederum zum Teil auf Erfahrung, zum Teil auf den Lehren der Kirchenväter, insbesondere St. Bernhard und St. Gregor des Großen[71]."

[71] Stimmen aus Maria Laach (1909) B. 77, 552.

Dann bemerkt Pummerer weiter gegen die neue Ansicht: „Das gnadenvolle Innewerden von Gottes Gegenwart ist so reichlich in der mystischen Literatur und im Leben der Heiligen bezeugt, daß man es nicht einfach mit dem Worte ‚unbekannte Größe' abtun kann. Mögen die Erklärungen dieses Gnadenerweises noch so problematisch sein, so ist das doch kein Grund, wohlbezeugte Tatsachen zu leugnen." (553).

P. Böminghaus S. J. zeigt das Ungenügende der Auffassung bei Krebs und tritt für die ältere Theorie ein, wie sie in großen Zügen von Poulain dargelegt wird. Er lehnt zumal Lamballe und Dimmler als Führer in der Frage nach dem Wesen der Mystik ab und bemerkt dann weiter: „Selbst die treffliche Einführung in die Mystik von Zahn hat ihre Vorzüge anderswo, als in einer klaren Wesensbestimmung der Mystik[72]."

Auf Grund eingehender Beschäftigung mit den deutschen Mystikern betont Professor Schleußner den Artunterschied der eingegossenen von der erworbenen Beschauung und verwirft durchaus den Gradunterschied der neuen Ansicht.

[72] Stimmen d. Zeit (1922) 308—310.

„Woher stammt unsere Kenntnis vom mystischen Leben?“ so fragt er und antwortet: „Die Quelle für unsere Erkenntnis ist allein die innere Erfahrung der echten Mystiker, sei es daß wir solche persönlich kennen, sei es, daß sie ihre inneren Erlebnisse selbst schriftlich fixiert haben. Die Kirchenlehre ist dagegen nur Regulativ, erstens zur Unterscheidung der Geister in echte und Pseudomystiker, sodann da, wo nicht zwar das Erlebnis des echten Mystikers, wohl aber dessen Wiedergabe zu Mißverständnissen Anlaß geben kann (z. B. pantheistisch und quietistisch klingende Ausdrücke).“

Es folgen dann noch einige treffende Bemerkungen: „Das mystische Leben in der Seele beginnt in dem Augenblick, wo Gott ihr zum erstenmal, wenn auch nur schwach und für kurze Zeit ‚auf übernatürliche Weise‘, wie die hl. Theresia sagt, d. h. außer der gewöhnlichen Gnadenordnung, seine fühlbare Gegenwart schenkt. Wir brauchen im Deutschen das Attribut infusa, eingegossene Beschauung, nicht zuzusetzen, wie es die romanischen Mystiker tun, in deren Sprachen der Unterschied zwischen meditatio und contemplatio, in den Grenzlinien verfließt. (Übrigens gebraucht die hl. Theresia ‚contemplacion‘ ausschließlich im mystischen Sinne.) Im richtigen deutschen Sprachengebrauch hat das Wort ‚Beschauung‘ nur mystische Bedeutung, wenn auch das Adjektiv ‚beschaulich‘ weiteren Umfang hat. Eine Betrachtung kann man ‚machen‘, eine Beschauung nicht. Im Deutschen kann der Ausdruck ‚erworbene Beschau-

ung' nur gebraucht werden, wenn man sich der condradictio in adiecto [des inneren Widerspruches] bewußt bleibt, denn es ist dabei von Beschauung, d. h. von einem übernatürlichen Schauen nicht die Rede. Die contemplatio acquisita ist vielmehr eine durch Übung und Konzentration vereinfachte Meditation, deshalb ist dafür der Ausdruck ‚Gebet des einfachen Blicks', ‚vereinfachtes Gebet' (oraison de simplicité, Poulain) vorzuziehen. Die Meditatio ist dem Nacheinanderspielen der einzelne Akkordtöne (arpeggieren) auf musikalischem Gebiete vergleichbar, während das Gebet des einfachen Blickes dem vollen Akkordschlag gleicht. Die Beschauung dagegen ist das Lauschen auf überirdischen Sphärenklang [73]."

Wenn H. Jaegen in seinem „Mystisches Gnadenleben" nur die alte Ansicht vorlegt, so fällt das ganz besonders ins Gewicht, weil aus ihm die persönliche innere Erfahrung des Mystikers spricht [74].

Endlich sei aus jüngster Zeit noch Clemens Bäumker genannt, der im Geleitwort zu Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift un-

[73] Prof. W. Schleußner, Prinzipienfragen der mystischen Theologie, im Katholik (1909) I. 344 f. — Vgl. ebd. 172 ff.

[74] H. Jaegen. „Mystisches Gnadenleben" (Trier Paulinusdruckerei 1911) 63 ff.

ter Berufung auf das Itinerarium mentis in Deum (c. 3 ff.) des hl. Bonaventura feststellt: „Die Beschauung ist als ein Gnadengeschenk Gottes aufzufassen[75]."

P. Luis Martin, der spätere General der Gesellschaft Jesu, verherrlichte 1882, damals noch Professor der Dogmatik zu Salamanka, zum dritten Zentenar des Todestages der hl. Theresia die Heilige in einer großen Versammlung durch eine begeisterte Rede. Vor einer zahlreichen Zuhörerschaft gehalten, darf man selbstredend in dieser Rede keine tiefen Abhandlungen über mystische Probleme erwarten. Trotzdem tritt in dieser Rede die ältere Ansicht über mystisches Gebetsleben im Gegensatz zu der neuen Ansicht klar hervor.

Um den Unterschied der mystischen Gnaden von den gewöhnlichen, allen zu Gebote stehenden Gnaden darzulegen, beschränkt sich P. Martin darauf, in einigen leichter verständlichen Stellen aus dem zweiten Teile der „Seelenburg" die Heilige redend einzuführen und begründet dies mit den Worten: „Wenn man

75 P. Aug. Daniels, Eine lat. Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart i. d. Beiträgen z. Philosophie d. Mittelalters. S. XVII. Anmerkung.

es recht betrachtet, bleibt mir auch nichts anderes übrig, da ich selber in diesen Dingen so unerfahren bin. Selbst die heilige Mutter bekennt, indem sie an das Gebiet des Übernatürlichen [d. h. der Mystik] herantritt, es sei überaus schwierig, verständlich zu machen, was die Seele hier empfinde; und dies Geständnis legt sie ab, obwohl sie damals schon seit mehr als zwanzig Jahren dies Meer des Lichtes und der Wonne erfahren hatte; was sollen also diejenigen tun, die, wie ich selbst, von diesen Dingen nichts erlebt und gesehen haben, und stets nur vom Hörensagen darüber reden? Da zittert einem die Hand, die so erhabene Gedanken niederschreiben soll, und die Zunge möchte verstummen, da sie sich unfähig fühlt, den Ton solch himmlischer Harmonie wiederzugeben. Möge darum der Heilige Geist, dem sich die demütige Karmeliterin empfahl, um so große Geheimnisse offenbaren zu können, auch meinen Geist stärken, damit meine Feder nicht zu meinem und meiner Zuhörer Schaden mir elendiglich versage oder in die Irre gehe[75a]."

Außerhalb Deutschlands wurde die ältere Anschauung vor allem von P. Poulain S. J. vertreten, dessen schon genanntes großes

[75a] P. Luis Martin, General der Gesellschaft Jesu, Die heilige Theresia von Jesus, Lehrerin der Mystik. Autorisierte Übersetzung aus dem Spanischen. (Pustet, Regensburg 1913) 54.

Werk „Gebetsgnaden“[76] sich durch Schärfe der seelischen Beobachtung auszeichnet. Ihm zur Seite steht P. de Maumigny S. J.[77], der lange Jahre Instruktor für die Patres des dritten Probejahres war, dem man sich in der Gesellschaft Jesu nach Vollendung aller Studien zu unterziehen hat. Beide Werke erlebten in wenigen Jahren mehr als zehn Auflagen.

„Poulain fußt im wesentlichen auf den Schriften der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz und bringt eine gediegene Erfahrung mit. Diesen Tatbestand sollte man nicht länger verschleiern. Die wesentlichen Sätze Poulains stehen und fallen mit dem einen: die großen spanischen Mystiker haben die seelischen Tatsachen klassisch formuliert; sie haben, was die ganze Überlieferung immer meinte und immer durchscheinen ließ, ausge-

[76] Aug. Poulain S. J., Des grâces d'oraison, Traité de théologie mystique. Paris 1922. — Deutsch: Fülle der Gnaden, Freiburg (1909).

[77] René de Maumigny S. J. Pratique de l'oraison mentale. 2. Band: Oraison extraordinaire, Paris 1918.

sprochen; die Achtung vor der Überlieferung muß hinfort an ihnen anknüpfen. Das eben tut Poulain. Einige gewagte Ausdrücke mag man bekämpfen, aber da es doch um die Sache zu tun ist, sollte man nicht übersehen, welche sachlichen Gegebenheiten — aus Tradition und Erfahrung — unter den Formeln stecken[78]."

[78] E. Böminghaus S. J. i. d. Stimmen d. Z. (1922) 309.

XI.

Aus der alten Gesellschaft Jesu

In welchem Lichte erscheint nun die Ansicht über Mystik, die von den hervorragendsten Theologen Deutschlands vertreten wurde, wenn man die Vorzeit befragt? Ist die Bezeichnung „ältere Ansicht" wirklich berechtigt?

Mystiker und Scholastiker der Vorzeit sollen selbst zu Worte kommen. Da die Mystik der Gesellschaft Jesu bisher weniger Beachtung gefunden hat, so werden hier einige ausführlichere Texte folgen. Die Ansicht von Alfons Rodriguez wurde bereits angeführt, als vom Verständnis der mystischen Sprache die Rede war. Scaramelli ist als Vertreter der alten Auffassung schon hinreichend bekannt.

Nach diesen sei zunächst der ehrw. Leonhard Lessius genannt, der mit der Gabe der Kontemplation begnadigt, aus Erfahrung reden konnte. Bei seiner Verteidigung Ruysbroecks nimmt er ebenso wie die Scholastiker

seit Petrus Lombardus eine dreifache „artmäßig" verschiedene Gottvereinigung an: „Im Himmel durch die beseligende Anschauung und Liebe Gottes, in diesem Leben durch Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe mit der gewöhnlichen Gnadenhilfe, und zwar auch bei vollkommenen Menschen und eine dritte, ganz verschiedene Art. Denn diese Art steht in der Mitte zwischen beiden, weil sie nicht durch unsere eigenen Akte zustande kommt, auch nicht mit der gewöhnlichen Gnadenhilfe, sondern durch eine ganz besondere Einwirkung Gottes, die jene Akte in der betenden Seele hervorbringt und bildet, während diese selbst sich passiv verhält, d. h. nicht frei mitwirkt, ähnlich wie bei den Anregungen der zuvorkommenden Gnade.

„Durch solche Akte kann Gott der Seele mitteilen, was er will. So bewirkt er, daß sie in ihrem Geiste Wunderbares aufnimmt und unaussprechliches, unermeßliches Licht, unermeßliche Einsamkeit, unfaßbare Schönheit, himmlische Glorie und anderes Wunderbare, was heiligen Männern in der ekstatischen Beschauung begegnet. Damit kann

Gott zugleich in der Seele glühende Akte der Liebe hervorbringen, Akte der Freude, der Seligkeit, des Gefühls der Berührung und des Verkostens der göttlichen Süßigkeit und der Gottheit selbst, sodann die Empfindung einer gewissen Selbstvernichtung und des Eingehens in den Geliebten oder in unseren Ursprung oder ein Versinken in einem Meer von Seligkeit. Zugleich hört dabei die Tätigkeit der niederen Sinne auf und der freie Gebrauch der Einbildungskraft, des Verstandes und des Willens. Manche Gottesfreunde erfahren dergleichen häufig und gewinnen dadurch einen bedeutenden Zuwachs an Gotteserkenntnis und Gottesliebe, sowie an Selbstverachtung, die eine Folge solcher Heimsuchung ist."

Der große Theologe betont dann noch eine doppelte Schlußfolgerung: „Also sind zunächst die Schriftsteller von Werken über mystische Theologie nicht deshalb gering zu schätzen, weil wir das, wovon sie berichten, nicht selbst an uns erfahren. Denn viele von ihnen sind Männer von großer Heiligkeit und ausgezeichnet durch jegliche Tugend. Darum kann

man nicht leicht annehmen, daß sie sich täuschen, zumal alles, was sie allgemein über ihre Erfahrungen mitteilen, gut möglich ist und auch erklärt werden kann. Sodann ergibt sich, daß diese Art von Vereinigung, der die Mystiker in diesem Leben die höchste Stelle zuweisen, von den übrigen Arten verschieden ist, da sie nur unter einem ganz besonderen Gnadenbeistande Gottes zustande kommt und nur ganz wenigen zuteil wird[79]."

Was Lessius hier ausführt, gehört nach dem Urteil solcher, die aus Erfahrung reden, bei aller Kürze zu dem Schönsten und Klarsten, was gesagt werden kann.

Franz Suarez, der als der größte Theologe der Gesellschaft Jesu gilt, behandelt zuerst sehr weitläufig die gewöhnliche sogenannte erworbene Beschauung. Dann wendet er sich der eingegossenen mystischen Beschauung zu. Nachdem er die Möglichkeit einer geistigen Schauung dargelegt hat, geht er zur Tatsächlichkeit derselben über und führt weiter aus:

[79] Leon. Lessii S. J. De summo bono et aeterna beatitudine II. 1 n. 7.

„Der Geist des Menschen wird bisweilen zu einer deutlichen Schauung Gottes (claram Dei visionem) erhoben, wobei es feststeht, daß er ohne Hinwendung zu Phantasiebildern tätig ist. Ja, der hl. Thomas bemerkt, es sei unmöglich, daß der Geist, wenn er im sterblichen Leibe Gott schaue, etwas durch die äußeren oder inneren Sinne wahrnehme[80]."

„Es wird aber diese Erhebung," fährt Suarez fort, „durch eine Schauung bewirkt, die aus einer eingegossenen Erkenntnis hervorgeht, wie es bei der Seele Christi war. Wenn es auch nicht feststeht, daß sie irgend einem anderen Menschen als bleibender Zustand verliehen wurde, ... so ist es doch glaubhaft, daß sie vielen anderen wenigstens vorübergehend (per modum actus) mitgeteilt werde. So ist es die Ansicht des hl. Thomas, der sich dahin äußert, eine solche Erhebung außer der deutlichen Schauung Gottes geschehe zuweilen durch ‚geistig wahrnehmbare Mitteilungen(intelligibiles immissiones),wie es', sagt er ‚den Engeln eigen ist'[81].

Es ist beizufügen, daß eine derartige Erhebung oder Beschauung ihren eigentlichen und gleichsam physischen Grund nicht in der Tätigkeit des Menschen haben kann, auch wenn er mit der Gnade mitwirkt. Jene Wirkungsweise geht ja durchaus über

[80] s. Thomas 2. 2 q. 175 a. 4.

[81] s. Thomas qu. 13 de veritate a. 2 ad. 9.

die Natur des Menschen hinaus, nicht bloß gradmäßig, sondern auch artmäßig; sie kann also nicht vom Menschen beginnen.... Denn je mehr er mit dem Verstande daran denkt, um so mehr wirkt er auch durch seine Phantasie mit....

Vor allem ist zu beachten, daß man eine derartige Erhebung oder Schauung nicht bloß nicht erbitten oder wünschen, sondern auch nicht den Versuch machen soll, sie auf irgendwelche Weise durch eigene Tätigkeit zu erlangen; denn es wäre eine Art Anmaßung und Stolz. Auch wäre man Täuschungen jeder Art ausgesetzt [82]."

Wenn Suarez, nachdem er die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der eingegossenen Beschauung, gestützt auf den hl. Thomas, bewiesen, dann weiter bemerkt, seiner Ansicht nach werde diese Art von Gnaden sehr selten gegeben, so stimmen ihm, sofern es sich um die höchsten Grade handelt, alle Mystiker bei. Wollte man das aber auch auf das Anfangsstadium der eingegossenen Beschauung ausdehnen, so würde man Suarez mit sich selbst in Widerspruch bringen, da er doch vorher, gestützt auf das Ansehen des hl. Thomas, bemerkte, die rein geistige Schauung würde „vielen wenigstens vorübergehend mitgeteilt".

Wenn er auch das Innewerden Gottes der Mystiker nicht eingehend behandelt, so bietet er dennoch

[82] Suarez Op. o. t. 14. De rel. l. 2. De oratione ment. ac devotione c. 14 n. 5 s.

in seinen hier gebotenen Ausführungen die entsprechenden Grundsätze zu ihrer Beurteilung.

Alle Mystiker stimmen mit Suarez darin überein, daß diese außergewöhnliche Begnadigung nur verliehen wird zum Besten der Kirche oder aus besonderer Bevorzugung einer einzelnen Seele. Mit Recht aber bemerkt P. Pummerer, wolle man beurteilen, ob die Gabe der Beschauung angebracht sei, „so muß man festhalten, daß es nicht bloß eine Teleologie zum Besten der Kirche, sondern eine noch viel zartere in bezug auf die Einzelseele gibt[83]".

Warum mag Suarez bei der Darstellung der Kontemplation das mystische Innewerden Gottes nicht eingehend behandelt haben, was doch so nahe gelegen hätte?

P. Hatheyer S. J. scheint mit richtigem Blick in seiner ausführlichen Studie: „Pater Suarez über Beschauung und Ekstase" den Grund gefunden zu haben; „Seine Umgebung hatte die Meinung, Suarez selbst besitze die Gabe der Beschauung. Sollte diese Meinung nicht vielleicht aus inneren Gründen, aus der

[83] Stimmen aus Maria Laach, B. 77 (1909) 552.

Eigenart seiner Natur an Wahrscheinlichkeit verlieren? Fand man nicht jederzeit einen Gegensatz zwischen philosophischer und theologischer subtiler Spekulation und Mystik andererseits? Dazu hält sich seine Sprechweise so absolut fern von der gewöhnlichen Sprechweise beinahe aller Mystiker, und bei ihm drückt sich doch der ganze Mensch in den Schriften aus[84]." Dem muß man vollkommen zustimmen. Es tritt noch mehr hervor, wenn man die Sprechweise des großen spanischen Denkers mit der Art der Darstellung eines Leonhard Lessius vergleicht. Wenn dieser über höhere Gebetsgnaden spricht, fühlt man sofort den Mystiker heraus, der aus Erfahrung redet. Nun sind aber andererseits auch für Suarez große Gebetsgnaden sicher bezeugt. Es wäre darum nicht ausgeschlossen, daß die vorstehenden Ausführungen einer früheren Zeit angehö-

[84] Franz Hatheyer S. J., Die Lehre des P. Suarez über Beschauung und Ekstase. Ein Beitrag zur Geschichte der Religionspsychologie in P. Suarez S. J., Gedenkblätter zu seinem 300jährigen Todestag (1917) 121.

ren. Es könnte aber auch ein neuer Beweis dafür sein, daß man zu hoher Heiligkeit und zu einem hochentwickelten Gebetsleben gelangen kann, ohne das mystische Innewerden Gottes, die Cognitio experimentalis Dei, erfahrungsgemäß hienieden kennen gelernt zu haben. Um so schwerer wiegt sein Zeugnis als spekulativer Theologe, daß eine solche Begnadigung nicht bloß möglich, sondern auch eine Tatsache ist.

Wie Suarez als der größte spekulative Theologe, so gilt Jakob Alvarez als der hervorragendste aszetische und mystische Autor der Gesellschaft Jesu. Seine Werke füllen drei mächtige Foliobände. Für seine Auffassung von der mystischen Beschauung beruft er sich ebenfalls auf den Aquinaten: „Der hl. Thomas leugnet nicht die rein geistige Beschauung ohne Phantasiebilder (sine usu phantasmatum), er gibt sie vielmehr offen zu. Wenn er häufig nach Art der Scholastiker versichert, es sei unmöglich, daß der Geist ohne Phantasiebilder etwas erkenne, so spricht er offenbar von der rein natürlichen Art des Erkennens, die der mit dem Körper

vereinigten Seele ohne besondere Gnade zukommt[85]."

Mit der Gabe hoher Kontemplation begnadigt, konnte Alvarez aus eigener Erfahrung so schreiben. Gegen Schluß seines dritten Foliobandes behandelt er in 15 Kapiteln ebenso viele „Grade" der mystischen Beschauung.

Von Interesse für das psychologische Verständnis der mystischen Beschauung ist der Bericht, den Balthasar Alvarez über sein Gebetsleben an den General der Gesellschaft Jesu zu senden hatte. Da den Oberen sein Gebetsleben verdächtig schien, so hatten sie es für ihre Pflicht gehalten, dem General Aquaviva Mitteilung davon zu machen. Alvarez war Seelenführer des Ludwig de Ponte, der sein Leben schrieb, und der hl. Theresia. Die hl. Karmeliterin gestand: „Ich habe aus seinen Unterweisungen mehr gewonnen als von allen meinen übrigen Seelenführern, und wenn ich in der Vollkommenheit einige Fortschritte gemacht habe, so ver-

[85] Alvarez de Paz. Op. o. T. 3 l. 5 p 3 c. 1.

danke ich dies ihm mehr als sonst jemand [86]." Alvarez schreibt über sein Gebet:

„Sechzehn Jahre lang habe ich mich geplagt wie ein Landmann, welcher sich alle erdenkliche Mühe gibt, seine Äcker ergiebig zu machen, ohne davon zu ernten. Es war mir äußerst hart, mich der Gaben und Gnaden beraubt zu sehen, welche anderen auf dem Wege der Vollkommenheit voranhalfen und das göttliche Wohlgefallen auf sie herabzogen....

Darauf würdigte der Herr sich, mich zu einer höheren Stufe des innerlichen Gebetes zu erheben. Seit diesem Augenblicke fand ich mein Herz verändert, erweitert, von den Geschöpfen losgerissen und in einem Zustand der Überraschung, die ich nicht besser zu vergleichen weiß, als mit dem Staunen der Auserwählten, wenn sie am Tage der Gerechtigkeit aufjauchzen: „Indem wir Dich sehen, o Herr, sehen wir alles Gute und unser Übel ist geheilt." In diesem neuen Zustand erhielt ich viele Gnaden auf einmal, zuerst die gerechte Würdigung dessen, was wahren Wert hat, und die Fähigkeit, dasselbe von allem, was niedrig und verächtlich ist, zu unterscheiden.... Gott verlieh mir eine klare Einsicht in die Wahrheiten, welche die Seele auf eine liebliche Weise nähren, in der Ruhe und dem Frieden des Herzens befestigen und sie bis zum Herzen Gottes erheben, aus welchem diese Wahrheiten wie aus ihrer Quelle

[86] Ludwig de Ponte S. J. Leben des P. Balthasar Alvarez S. J. (1859) Kap. 11.

hervorströmen. Alle diese Erleuchtungen sind nicht anhaltend, sondern kommen und gehen; seit einiger Zeit jedoch erhalte ich sie häufiger. Gott sei dafür gepriesen!"

Dann werden von Alvarez die vielen Vorteile angeführt, die diese Begnadigung brachten, besonders auch in der treuen Pflichterfüllung als Rektor des Hauses. Er beruft sich für seine Gebetsweise auf den hl. Thomas (2. 2 q. 24 ad 3), den hl. Augustinus (Ep. 112), den Verfasser der „Mystischen Theologie", den hl. Gregor (Mor. 26 und 39), den hl. Bernhard (Sermo 55 in Cant.), Albertus Magnus [Johann von Kastl] De adhaerendo Deo (c. 20) u. a. Über sein beschauliches Gebet schreibt er dann weiter:

„Es begegnet mir auch zuweilen, daß ich im Gebete nach der mir verliehenen Einsicht selbsttätig und in Vernunftschlüssen nachdenke, sei es über einen Text der hl. Schrift, sei es über die innerliche Erleuchtung, welche mir Gott erteilt. In der Regel jedoch schweige ich und ruhe.... Hat meine Seele sich bemüht, Gott zu suchen und ihn gefunden, was kann sie besseres tun als sich an seiner Gegenwart zu erfreuen?... Eine Seele, die ihn erkennt und in sich fühlt, trennt sich leicht von aller Anhänglichkeit an eitle, nichtige Dinge, die sie bis dahin fesselten, und fängt an, wahrhaft frei zu werden....

„Ich geh jetzt zu den inneren Gründen über, welche diese Gebetsweise rechtfertigen.

„Wenn auch der Geist bei dieser Gebetsweise gewöhnlich nicht selbsttätig nachdenkt, so betet er doch,

wenn auch nicht mit ‚ausdrücklichen Worten', ‚in actu signato', wie die Theologen sagen, so doch wenigstens ‚in actu exercito' oder einschließlich. Er drückt allerdings seine Wünsche nicht durch Worte aus, allein er weiß doch sehr wohl, daß sie vor dem Auge Gottes, von dessen heiliger Gegenwart ihn sein Glaube überzeugt, unverhüllt daliegen. Nun aber gelten bei Gott Wünsche ebenso viel als bei Menschen Worte...

„Es ist übrigens auch wahr, daß diese Gebetsweise sich nicht für jeden eignet. Der gewöhnliche und allgemeine Weg bleibt derjenige, den der hl. Ignatius vorgezeichnet hat. Die Weise hingegen, von der ich hier rede, dürfen nur solche befolgen, die von Gott besonders dazu berufen werden, und die lange die gewöhnliche Betrachtung geübt haben, und auch dann nur mit Zustimmung ihres Seelenführers.

„Der hl. Ignatius hat durch sein Beispiel dieses Gebet gebilligt. Nachdem er nämlich anfangs dem Wege gefolgt war, ging er später in den Zustand der Untätigkeit über, von dem wir hier reden. Seine Lebensgeschichte berichtet uns von ihm: ‚postea erat divina patiens', „nachher erlitt er Göttliches."

„Die Seelenführer können diejenigen, welche Gott zu der Ruhe beruft, nicht mit gutem Gewissen zu dem tätigen Zustande zurückführen; sie würden die Seele und auch den Leib in Gefahr bringen."

Einige Jahre später infolge von Unklugheiten anderer, die sich seiner Führung anvertraut hatten, wiederum zur Rechenschaft gezogen, widerlegt Alva-

rez sieben Einwendungen, die ihm gemacht wurden. Da diese zum Teil auch das Gebet der Einfachheit treffen, so ist es nicht klar, ob hier auch von der mystischen Beschauung die Rede ist. (Kap. 41.)

P. de Ponte fügt als Biograph hinzu, da diese Darstellung für beschauliche Seelen Unterweisungen von höchster Wichtigkeit enthalte, die jedoch mißverstanden und mißbraucht werden könnten, so wolle er näher darauf eingehen. Zunächst stellt er fest: „Es ist außer allem Zweifel gewiß, daß Gottes Arm nicht verkürzt ist, und daß er die Gnaden, deren er seine Heiligen zu anderen Zeiten würdigte, auch noch jetzt und immer den Seelen verleiht, welche ihm besonders teuer sind." Dann erläutert er am Beispiel des P. Alvarez die Natur der Beschauung, den Weg, die Hindernisse, die Früchte und den Beruf dazu. Insoweit die Ausführungen des Geistesmannes, der aus eigener und reicher fremder Erfahrung redet, von Bedeutung sind für das Verständnis der seelischen Eigenart der mystischen Schauung, möge hier seine Auffassung im Wortlaut folgen:

Erstens ist „diese Art zu beten das Ge-

bet der Gegenwart Gottes. Ohne Zweifel ist es, um gut beten zu können, notwendig, daß der Betende vom Glauben erleuchtet, fest glaubt, daß Gott zugegen ist und sein Gebet hört. Jedes Gebet setzt also Gottes Gegenwart voraus. Die Gebetsweise jedoch, von der ich rede, führt diesen Namen aus einem Grunde, der bloß ihr eigentümlich ist. Sie besteht nämlich darin, daß die Seele vom göttlichen Lichte erleuchtet, ohne alles Nachdenken und ohne alle Schwierigkeit Gott so lebhaft bei sich oder in sich gegenwärtig erblickt, daß es ihr vorkommt, als sähe, hörte oder fühlte sie ihn. Nach dem Ausspruche des Apostels blieb Moses vor Pharao ganz gefaßt, weil er den unsichtbaren Gott zu seinem Schutze sichtbar gegenwärtig zu sehen glaubte: „Er hielt sich an den Unsichtbaren, als sähe er ihn." (Hebr. 11, 27.) Aus dieser lebhaften Empfindung der göttlichen Gegenwart entsteht wie von selbst tiefe Ehrfurcht, hohe Bewunderung, das Gefühl des Wohlgefallens und der Freude, wie es der Fall ist, wenn jemand ein Gemälde von ausgezeichneter Schönheit vor Augen hat.

„Zweitens verdient diese Gebetsart mit Recht Gebet der Ruhe oder Sammlung zu heißen. Es finden sich in demselben wirklich weder eine Menge von einander folgenden Gedanken oder mit einander wechselnden Vorstellungen noch anstrengende Tätigkeit des Verstandes, sondern bei demselben haften Gedächtnis, Verstand und Wille in schönster Eintracht in Gott, schauen aufmerksam seine Geheimnisse und erfreuen sich tiefer Ruhe. Die Betrachtung schreitet von einem zum anderen Gedanken fort ... Die Beschauung dagegen nimmt mit einem einzigen Blick die höchste Wahrheit voll von großer Bewunderung, süßen Wohlgefallens und hoher Freude wahr.

„Drittens ist diese Gebetsart ein Gebet der Stille, weil die Seele dabei schweigt und mit großer Aufmerksamkeit auf alles lauscht, was der himmlische Meister zu ihrem Herzen spricht und ihr an sich und seinen Geheimnissen mitteilt. Man darf aber nicht, wie unerleuchtete Leute sich einzubilden pflegen, glauben, daß bei diesem Schweigen die Seelenkräfte aller Tätigkeit überhoben und

durchaus untätig seien. Dieses ist dem Menschen im wachen Zustande unmöglich oder wäre ihm doch sicher eine wahre Qual, ja könnte ihm sogar höchst gefährlich werden. Denn abgesehen davon, daß er die Zeit ganz müßig und nutzlos zubrächte, setzte er sich auch der Gefahr aus, vom Teufel und von den törichten Einfällen seiner aufgeregten Phantasie getäuscht zu werden.

„Es steht also fest, daß die Seele, so lange Gott in ihr nicht wirkt, ihre Kräfte gebrauchen muß, und selbst auch zur Zeit, wo Gott in ihr wirkt, ist sie mit ihm tätig, ungefähr wie ein Schüler, welcher schweigend dem Unterrichte seines Lehrers zuhorcht und seine Aufmerksamkeit und die Tätigkeit des Verstandes auf das hinrichtet, was dieser ihm sagt.

„Das Schweigen also, worum es sich hier handelt, ist nicht das der Zunge bloß, da dieses sich bei jeder Art des innerlichen Gebetes findet, sondern es ist das Schweigen der Seele; aber auch wiederum kein solches, wo alle Seelenfähigkeiten vollständig ruhen, sondern ein solches, wo sie sich mit dem beschäf-

tigen, was Gott in ihnen wirkt. In diesem Gebet ist Gott so gnädig, daß er selbst sein Geschöpf unterweist, zu seinem Herzen spricht, ihm seine Wahrheiten offenbart und es mächtig zu denselben hinzieht, ohne daß er nötig hätte, seine eigene Mitwirkung zu Hilfe zu nehmen, wie die Betrachtung und das Gebet es erfordern. Dieser Zustand ist also ein untätiger, ein Zustand, in welchem man, wie der hl. Dionysius sich ausdrückt, „Göttliches erleidet", divina patiens, d. h. in welchem die Seele hört, statt zu reden, vielmehr empfängt als sucht.

„Hieraus erklärt sich, wie die Aufmerksamkeit der Seele auf die Stimme Gottes, auch „Stille" genannt werden kann. In dem Herzen schweigen dann nämlich alle Geschöpfe und kein Geräusch herrscht in demselben, wodurch sein tiefer Friede gestört werden könnte. Die Seele schläft und wacht in diesem Zustande zu gleicher Zeit, wie der Heilige Geist im Hohenliede (5, 2) sagt: ‚Ich schlafe und mein Herz wacht.' Das Herz wacht mit gespannter Aufmerksamkeit, um seinen Gott zu erkennen und zu lieben und

mit ihm tätig zu sein, für alle anderen Dinge scheint die Seele gleichsam zu schlafen, so zwar, daß sie nichts von allem, was außer ihr vorgeht, sieht und nichts von dem hört, was man ihr sagt.

„In diesem Gebete endlich, wird die Vereinigung verwirklicht, weil die Seele über die Größe Gottes erleuchtet, von außerordentlicher Liebe erglüht, sich ihm so innig hingibt, daß sie, wie der Apostel sagt, ein Geist mit ihm wird: ‚Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm' (1. Kor. 6, 17). Dann kann sie nichts mehr wünschen, verlangen, lieben als das höchste Gut und ihre einzige Sprache sind die Worte: ‚Was hab' ich im Himmel und was verlange ich auf Erden von dir!' (Ps. 72, 25). Oder sie spricht mit der Braut im Hohenliede (3, 4): ‚Ich habe ihn gefunden, den meine Seele liebt; ich erfaßte ihn und will ihn nimmer lassen.'"

Nachdem de Ponte so das Innewerden Gottes in der passiven Beschauung dargestellt, geht er auf die Erleuchtungen über, die der Seele im mystischen Schauen zuteil werden:

„Bald besteht sie in Vorstellungen, die Gott der Seele einprägt, bald ist sie ein bloßes Verstandeslicht, aber so hell und erhaben, daß es die Seele bis zum Gipfel der Mystik führt. Dieses nennt Dionysius ‚in das göttliche Dunkel eintreten', d. h. in das unnahbare Licht, wo die Vereinigung mit dem Herrn vor sich geht. Die dort geschöpfte Erkenntnis ist so erhaben und die Vereinigung, die dort stattfindet, so unaussprechlich, daß Gott nur durch eine besondere Gnade dahin erheben kann. Was sie dort sieht, ist groß und erhaben, allein jenseits öffnet sich ein unendlicher Abgrund, der den Geist von weiterem Vordringen zurückschreckt, so daß dasjenige, was sie erfaßt im Vergleich zu dem, was sie nicht begreift, wie nichts ist. Solche außerordentliche Zustände aber soll man weder wünschen noch suchen[87]."

In seinem Dux spiritualis, dem „Geistlichen Führer", bespricht de Ponte ausführlich vor allem die erworbene Beschauung. In den sämtlichen Kapiteln des dritten

87 Leben des P. Balthasar Alvarez. Kap. 13, 14.

Traktates erklärt er dann die mystische, „vollkommene Beschauung und Vereinigung mit Gott". Vom Gebet der Ruhe ausgehend behandelt er die Hauptstufen des mystischen Gebetes[88]:

„Die dritte Weise der Beschauung, von der die Heiligen reden, ist ganz geistig, nämlich im höheren Teile des Geistes, ohne sinnenfällige Bilder und Figuren. Diese Art ist nach dem hl. Thomas (2. 2. q. 171 a. 2; q. 174 a. 2 et 3.) an sich die erhabenste und am ähnlichsten dem Schauen der Engel und Heiligen ...

Diese Art der Beschauung ist das vollkommenste Schweigen aller Geschöpfe, wo die Seele hinaufsteigt, um mehr zu erkennen, als diese ihr je mitteilen können; es ist ein Vorgeschmack der ewigen Seligkeit. In diesem Schauen wächst die Liebe und die Freude des Geistes aufs höchste. Denn, wie der hl. Thomas sagt, wird solche Geistesentrückung gewirkt durch die höchste Liebe Gottes, und ihr Endzweck ist neues Wachstum in der Liebe mit unaussprechlicher Wonne,

[88] P. Ludov. de Ponte S. J. Dux spiritualis. tract. III c. 1—10. — Eine sehr handliche, hervorragend ausgestattete Ausgabe dieses wertvollen aszetischen Werkes ist in drei Bändchen in der Bibliotheca ascetica bei Pustet in Regensburg 1921 erschienen. — Deutsch unter dem Titel: Wegweiser für das geistliche Leben. (Manz, Regensburg 1913.)

ähnlich jener Wonne und Freude, die die Heiligen im Paradiese besitzen." (Kap. 8, 3.)

Im 10. Kapitel wird dann die „Cognitio Dei experimentalis", das Innewerden Gottes, behandelt.

„So wunderbar sind die inneren Wirkungen, die innerliche Seelen in der Beschauung und im vertrauten Verkehr mit Gott erfahren, daß sie dadurch zu einer ganz neuen und wonnevollen Art, ihn zu erkennen, gelangen, wie wenn jemand die Majestät des Herrn berührt, tastet und fühlt."

Es wird dann, ähnlich wie es schon Ruysbroeck in seinem Buch „van de twalf Beghinen" getan, an den Wirkungen der drei göttlichen Personen gezeigt, daß dieses Innewerden Gottes etwas rein Geistiges ist.

Der Allmacht des Vaters wird man inne durch die plötzliche innere Umwandlung zumal des Willens, der Weisheit des Sohnes durch die plötzliche Erleuchtung des Verstandes, wodurch eine ähnliche Umwandlung des Urteils und der Einsicht bewirkt wird.

„Aber noch weit beglückender werden wir inne der unendlichen Liebe und Güte Gottes und seines göttlichen Geistes durch die staunenswerten und glühendsten Akte der Liebe, die er durch seine holdseligste Süßigkeit in unsere Herzen eingießt. Darum versichern die Heiligen, die Liebe sei Erkennen, nicht als wenn eigentlich der Wille erkenne, sondern weil er die Süßigkeit der unendlichen göttlichen Güte, deren Gegenstand er ist, erfährt. Der Verstand da-

gegen, der eine Fähigkeit der Seele ist, bleibt seiner Tätigkeit enthoben und ist gleichsam außer sich ob der Größe und Liebe des Heiligen Geistes, der solche Süßigkeit bewirkt. Es ist, wie wenn man Honig oder Milch kostet, ohne sie mit den Augen zu sehen; man bewundert die Süßigkeit dessen, was man trinkt, und lernt es vollkommener kennen, als wenn man es sähe, ohne es zu kosten."

In seiner seltenen, zwei Foliobände umfassenden Erklärung des Hohenliedes weist de Ponte ebenfalls wiederholt auf die ganz anders geartete eingegossene Beschauung hin:

„Es gibt auch eine hocherhabene Kontemplation, die alle menschlichen Kräfte, die die Gnade nach dem gewöhnlichen Gesetze verleiht, überfliegt..... In ihr schweigt die Seele und ist stille, dann schweigt das Nachdenken, es schweigen die verschiedenartigen Gedanken und die eigene Tätigkeit hört gewissermaßen auf. Die Seele leidet nur Göttliches und nimmt das auf, was Gott in ihr zu wirken sich würdigt.... Dieses Schweigen aber geht hervor entweder aus dem tiefsten Staunen und Erschauern vor der göttlichen Majestät, die die Seele schweigen läßt, oder aus der Erkenntnis der unvergleichlichen Weisheit und Güte Gottes, die alles Lob übersteigt und darum im Schweigen verehrt, angebetet und geliebt wird, oder der tiefsten Verdemütigung und Ehrfurcht vor der unendlichen Majestät Gottes, vor der zu reden sie sich nicht

gekraut, oder endlich aus der Macht der göttlichen Entrückung, die die Fähigkeiten [der Seele] schweigen macht, damit sie „geheime Worte vernehme, die auszudrücken keinem Menschen vergönnt ist." (2. Kor. 12, 4.)

Als erfahrener Seelenführer knüpft de Ponte daran die Mahnung, die gewöhnliche und allen gemeinsame Beschauung anzustreben, nicht aber die außergewöhnliche:

„Nach dieser soll man nicht verlangen und sie auch nicht herbeizuführen suchen, um nicht anmaßend oder neugierig oder vermessen zu erscheinen. Wird sie aber von Gott verliehen, so soll man sie nur mit Furcht und Zittern annehmen .... Damit wir uns dieser besonderen Gnaden Gottes aber nicht unwürdig machen, sollen wir das mit Eifer üben, was zur vollkommenen Übung der gewöhnlichen Beschauung besonders förderlich ist[89]."

Lallemant unterscheidet zwei Arten der Beschauung, die gewöhnliche und außergewöhnliche. Nach ihm ist die gewöhnliche Beschauung eine übernatürliche Seelenverfassung, durch die Gott die Seelenkräfte zu erhabenen Kenntnissen und Erleuchtungen, zu hohen inneren Erfahrungen und geist-

[89] L. de Ponte S. J. Expositio moralis in Canticum canticorum (1622) II 311 f.

lichem Trost erhebt, wenn er in der Seele keine Sünden, Leidenschaften, Anhänglichkeiten und Sorgen findet, die die Mitteilungen, die er machen will, verhindern. Wer diese Seelenverfassung besitzt, betet mit Leichtigkeit, und verfügt gleichsam ständig über die besondere Gnade des Heiligen Geistes zur Übung der theologischen Tugenden.

Es gibt noch eine andere, erhabenere Art der Beschauung. Sie besteht in Verzückungen, Ekstasen und anderen außergewöhnlichen Wirkungen. Die gewöhnliche Beschauung führt zu ihr. Man legt in ihr einen viel größeren Weg in kurzer Zeit zurück als in der Betrachtung in vielen Jahren, d. h. man erlangt mehr Tugend und schneller. Daher sagte die hl. Theresia, „als Gott sie in diese Gebetsweise eingeführt habe, hätten alle ihre Schwierigkeiten mit einem Schlage aufgehört und sie hätte einen mächtigen Antrieb zu allen Tugendakten empfunden mit einem wunderbaren Geschmack u. wunderbarer Süßigkeit."

Lallemant warnt dann die Seelenführer vor zwei Fehlern: „Die wenig innerlichen und allzu furchtsamen Führer verschließen

den Seelen, die sie führen, die Tür dazu gänzlich und lassen sie nicht eintreten, obwohl Gott sie ruft. Die anderen dagegen führen unterschiedslos alle dazu und reden nur vom Gebet des einfachen Blickes, von außerordentlichen Gnaden, von inneren Worten, Visionen, Offenbarungen und Ekstasen [89a]."

Man liest im Leben des ehrwürdigen P. Ginhac S. J., dessen Seligsprechungsprozeß eingeleitet ist, wie jemand ihm sagte, er schöpfe aus der Lektüre Lallemants Nutzen. „Lesen Sie nur," antwortete der erfahrene Meister im geistlichen Leben, „aber haben Sie Acht! Die Schrift wurde von zwei seiner Schüler zusammengestellt. So läßt man hier und da P. Lallemant sagen, die apostolischen Arbeiten schadeten dem inneren Leben. Nein, nein, jedes Amt muß uns helfen, Jesus Christus im inneren Herzen zu finden. Das ist notwendig und ist auch möglich. Denn so ist es unser Beruf [89b]."

[89a] Louis Lallemant S. J. La doctrine spirituelle VII 4 art. 1. Unter dem Titel: „Der Weg zur Innerlichkeit in der Schule des Heiligen Geistes" wurde Lallemants Buch in gekürzter Bearbeitung und gewandter Übertragung neu herausgegeben von Bruder Hermann. (Freiburg, Herder, 1921.)

[89b] Le Père Paul Ginhac par le P. P. Calvet S. J. (Tournai 1904) 311. — Deutsch: Freiburg, Herder (1910).

Auch P. de Maumigny meint: „Wer bietet uns die Sicherheit, daß wir in der Doctrine spirituelle Lallemants vollständige Gedanken haben und in bestimmten Fällen überhaupt seine eigenen Gedanken[89c]?"

Die hervorragenden Vertreter der spekulativen Theologie, der Aszese und der Mystik, die aus der Gesellschaft Jesu angeführt werden konnten, denen zum Teil die Leitung mystisch hochbegnadigter Seelen zugefallen war, bieten in allen wesentlichen Stücken durchaus dieselbe Lehre, wie wir sie bei den großen Mystikern der Karmeliten, der Dominikaner, der Franziskaner und bei anderen Mystikern seit dem 16. Jahrhundert finden. Sie geben damit aber auch die Auffassung der mittelalterlichen Scholastik und Mystik wieder.

Dies geht zweifellos aus den zahlreichen Beweisstellen hervor, die der als aszetischer Schriftsteller hervorragende Kölner Jesuit Maximilian Sandäus in der 1627 erschienenen „Theologia mystica" aus den mittel-

[89c] Le Père de Maumigny par le P. Hamont S. J. (Paris 1921) 127.

alterlichen Mystikern wie Scholastikern zusammengetragen hat. Als wenn er die heutigen Kontroversen vorausgesehen hätte, stellt er die Ansicht der Mystiker seit dem hl. Bonaventura über das erfahrungsmäßige Innewerden Gottes zusammen[90]. Außerdem aber führt er, was besonders bedeutungsvoll ist, gesondert gegenübergestellt, die Erkenntnis- und Willenstheorie der Mystiker und der Scholastiker auf, der Scholastiker, die sich auf die Beobachtung der natürlichen Betätigung der Seelenkräfte im gewöhnlichen Leben stützen, der Mystiker dagegen, die die Beobachtung der außernatürlichen Betätigung der Seelenkräfte in der mystischen Beschauung zu Grunde legen. So tritt der artmäßige Unterschied des gewöhnlichen und des mystischen Gebetes ohne weiteres zutage.

Unter Berufung auf Richard und Hugo von St. Viktor, den hl. Bonaventura und

[90] Maximilian. Sandaeus S. J. Theol. myst. (1627) 14 ff. — Vgl. s. Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum III. Valgornera, Myst. theol. I 6, IV 2. Johannes a Jesu t. II Opusc. de Theol. myst. c. 3, Thomas a Jesu l. V c. 2.

Thomas a Jesu unterscheidet Sandäus ebenso, wie es Gerson schon ausführlich dargelegt hatte, in der Seelenlehre der Mystiker ein dreifaches Erkenntnisvermögen und dementsprechend auch ein dreifaches Strebevermögen.

„Insoferne das Erkenntnisvermögen auf Schlußfolgerungen beruht, wird es Verstand, ratio. genannt, insofern mit einem Blick erschaut, Vernunft, intellectus, insofern es aber die Gottheit und Göttliches in einfacher Weise schaut, einfaches Schauen, intelligentia simplex. Dies letztere meint Richard von St. Viktor, wenn er in seinem „Buche von der Beschauung" (I 9) sagt: ‚Einfaches Schauen nenne ich es, weil die Verstandestätigkeit ausgeschlossen ist, reines Schauen, weil die Mitwirkung der Phantasie fehlt.' (25)

In den beiden folgenden Kapiteln wird diese Dreiteilung aus Hugo und Richard von St. Viktor an Beispielen näher ausgeführt. (26—29.)

Dem dreifachen Erkenntnisvermögen entspricht ein dreifaches Strebevermögen, Gefühl oder Gemüt, Wille und Synterese, auch scintilla animae, Seelenfünklein genannt.

Die Scholastiker sprechen ebenfalls von der Synterese. Bei den Mystikern aber gewinnt das Wort einen viel tieferen Inhalt: „Die Mystiker fügen bei, durch die Synterese gewinne die Seele einen gewissen

unmittelbaren Blick auf Gott, wodurch sie befähigt werde, von ihm direkt berührt zu werden. Sie scheinen auch nahezulegen, es sei eine höhere Fähigkeit als der Verstand, was aber der hl. Thomas leugnet." ....

„So betonen die Mystiker übereinstimmend eine sechsfache Fähigkeit der Seele, für das Erkenntnisvermögen: Phantasie, Verstand und Schauung und ebenso für das Strebevermögen: Gefühl, Wille und höchstes Strebevermögen, die Synteresе. Jenes nennen sie das vernunftmäßige Strebevermögen, dieses das übervernünftige Strebevermögen." (32.)

Sandäus legt dann schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts auch eingehend den Unterschied zwischen erworbener und wesentlich eingegossener Beschauung dar. (75—89.)

*

Nichts Neues ist es, was die Mystiker der Gesellschaft Jesu bieten. Es ist die Tradition der Vorzeit, die sie bestätigt fanden durch eigene psychologische Beobachtung.

XII.

Aus der Mystik und Scholastik des Mittelalters

Richard von St. Viktor, gest. 1173, der die Mystik zuerst in ein System gebracht hat, unterscheidet eine dreifache Art der Beschauung. Die erste Art ist allein der menschlichen Tätigkeit zuzuschreiben und ist mit der allen zugänglichen Gnade erreichbar. Die dritte Art wird allein durch die göttliche Gnade bewirkt, die zweite Art stellt die Verbindung menschlicher Tätigkeit mit einer besonderen göttlichen Gnade dar. Die erste Art nennt er Erweiterung des Geistes, wobei der Blick des Verstandes sich dehnt und tiefer dringt, ohne daß das Maß der dem Menschen natürlichen Tätigkeit in irgend welcher Weise überschritten wird. Bei der zweiten Art, der Erhebung des Geistes, geht die Schauung schon über die Grenzen menschlicher Tätigkeit hinaus, aber sie hält sich doch noch innerhalb der Grenzen der gewöhnlichen Seelenkräfte. Endlich die dritte Art, die Entrückung des Geistes, erhebt

durch direkte göttliche Einwirkung die Seele zu einem fremden, der menschlichen Betätigung unzugänglichen Seelenzustande, wobei der Geist die Erinnerung an alles Gegenwärtige verliert[98]. Der Geist schaut dann bei den göttlichen Geheimnissen das Licht der göttlichen Weisheit ohne Bild und Gleichnis, ohne Vermittlung geschaffener Dinge in seiner vollen Reinheit und einfachen Wahrheit. (147.) Deshalb schwindet das Bewußtsein von der Außenwelt und der Innenwelt.

Nach der Beschreibung des beseligenden Glückes, die die dritte Art der Beschauung der Seele mitteilt, folgt im nächsten Kapitel die Warnung: „Niemand darf es wagen, solches aus eigener Kraft zu erstreben oder es seinem eigenen Verdienste zuzuschreiben. Denn es ist sicher, daß diese Schauung uns nicht aus menschlichem Verdienst kommt, sondern nur aus göttlicher Gabe." (157.) Bei der dritten Art der Beschauung werden drei

[98] Richardi S. Victoris, De gratia contemplationis libri quinque. V 2. Migne, 196, 170 f. Vgl. Joseph Ebner, Erkenntnistheorie Richards von St. Viktor. (1917), 102 f.

Grade unterschieden: die Entrückung über die körperlichen Sinne, über die Einbildungskraft und endlich über die Vernunft. Für die letztere wird die Entrückung des hl. Paulus bis zum dritten Himmel als Beispiel angeführt. (192.)

Dabei wird zwischen Geist und Seele unterschieden. Der Geist schaut in der Entrückung bei den eigentlichen göttlichen Geheimnissen das Licht der göttlichen Weisheit ohne Bild und Gleichnis, ohne Vermittlung der geschaffenen Dinge in seiner vollen Reinheit und in seiner einfachen Wahrheit (147). Deshalb schwindet alles Bewußtsein von der Außenwelt und der Innenwelt; das individuelle Selbstbewußtsein weicht der schauenden Erkenntnis, die Erinnerung an uns selbst und an die Gesamtheit unserer Vorstellungen hört auf, die Vernunft mit ihrem diskursiven Denken geht gleichsam unter in der Unmittelbarkeit der Kontemplation (167). Der in der Ekstase allem Irdischen entrückte Geist befindet sich im Zustand des höchsten Friedens, weil frei von körperlichen Leiden und geistigen Sor-

gen, ganz hingegeben an die Schauung des Göttlichen (174; 1113 f.). Tritt der „gewöhnliche Zustand" wieder ein, so ist er von dem Zustand der Entrückung durch den dichten Schleier der Vergessenheit getrennt (147). Der Grund liegt darin, daß die Seele jetzt wieder mit den natürlichen Kräften, mit Einbildungskraft, Gedächtnis und Vernunft arbeiten muß, die vorher ausgeschaltet waren, weil der Geist über die Kräfte erhoben war (165). Ist die Ekstase vorüber, so kann man sich das in Klarheit und Wahrheit Geschaute nicht mehr so ins Gedächtnis zurückrufen, wie es wirklich geschaut wurde. Man hat wohl etwas davon behalten, aber man begreift nur wenig davon, welcher Art es war und wie man es geschaut. Man sieht es gleichsam durch den Nebel, man erinnert sich und erinnert sich doch nicht, sieht, aber sieht nicht hindurch, merkt darauf, dringt aber nicht ein (167).

Die Mystik des Viktoriners ist für die ganze Folgezeit von entscheidender Bedeutung geworden.

Der hl. Bonaventura behandelt in

seinen Schriften über das kontemplative Leben wiederholt neben der erworbenen Beschauung auch die mystische Gabe der eingegossenen Beschauung, so in seinem „Leben Christi" und im „Itinerarium mentis in Deum". In diesem Werkchen, das sich an Männer wendet, die in der Theologie gebildet und im innerlichen Leben keine Fremdlinge sind, beschreibt er die sechs Stufen, auf welchen der hl. Franziskus zu Gott emporstieg. Darauf folgt als siebente Stufe die Sabbatruhe, wo die Seele vom Gekreuzigten die Worte vernimmt: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein."

Dann fährt der seraphische Lehrer fort: „Da schweigt alle Verstandestätigkeit und der Gipfel der Liebe wird zu Gott emporgerissen und in Gott umgewandelt. Dies aber ist mystisch und ganz geheimnisvoll. Niemand kennt es, als nur, wer es empfängt; niemand empfängt es, als nur, wer darnach verlangt; niemand verlangt darnach, als nur, wen das Feuer des Heiligen Geistes, das Christus in die Welt gebracht, tief innerlich entflammt. Weil hierzu die Natur nichts vermag und wenig eigenes Bemühen, so ist dabei wenig dem Forschen zuzuweisen, viel aber der Salbung; wenig der Sprache, aber viel der inneren Freude, wenig Wort und Schrift, alles aber der

Gabe Gottes, nämlich dem Heiligen Geiste, wenig oder nichts dem Geschaffenen und alles der ungeschaffenen Wesenheit, dem Vater und Sohne und Heiligen Geiste. Wenn du aber wissen willst, wie all dies geschieht, so frage die Gnade, nicht die Wissenschaft; das Verlangen, nicht den Verstand; das Seufzen des Gebetes, nicht das Studium des Lesens; den Bräutigam, nicht den Lehrer; Gott, nicht einen Menschen; die Dunkelheit, nicht die Helligkeit; nicht das Licht, sondern das Feuer, das ganz entflammt und durch brennendste Liebesglut über alles hinaus in Gott emporreißt. Dieses Feuer ist Gott, und Christus hat es als Mensch in der Glut seines brennenden Leidens entzündet. Nur jener erfährt es, der spricht: ‚Dahinschwinden wünscht meine Seele und Sterben mein Gebein.‘ (Job 7, 15.) Wer diesen Tod liebt, kann Gott schauen, denn es ist unzweifelhaft wahr: ‚Nicht wird mich ein Mensch schauen und leben.‘ (2. Mos. 33, 20.) So wollen wir also [uns selbst] sterben und eingehen in die Dunkelheit [des mystischen Schauens], legen wir Schweigen auf den Sorgen, Begierden und Zerstreuungen, gehen wir mit Christus dem Gekreuzigten aus dieser Welt zum Vater, und wenn uns der Vater gezeigt wurde, dann sprechen wir mit Philippus: ‚Es genügt uns‘ (Joh. 14, 8); hören wir mit Paulus: ‚Es genügt dir meine Gnade‘ (2 Kor. 12, 9), jubeln wir mit David: ‚Schwinde auch hin mein Fleisch und mein Herz; meines Herzens Gott und mein Teil ist Gott in Ewigkeit‘.“ (Ps. 72, 26.)

Nach dem seligen Johann van Ruysbroek, gest. 1381, ist die mystische Gabe der Beschauung ein freies Geschenk Gottes, menschlicher Anstrengung ganz und gar unerreichbar. Nachdem er die notwendige Vorbereitung dargelegt hat, fährt er fort: „So kommt der innerliche Mensch, von Liebe erglühend, innerlich und gerecht, den Gott frei erwählen will, in ein gottschauendes Leben, zu einem überwesentlichen Schauen in göttlichem Lichte und nach der Weise Gottes. Dies Schauen versetzt uns in Reinheit und Lauterkeit über all unsern Verstand, denn es ist eine besondere Zierde und eine himmlische Krone und dazu ein ewiger Lohn aller Tugenden und alles Lebens. Und hiezu kommt niemand durch Wissenschaft und Scharfsinn und mit keiner Übung, vielmehr den Gott in seinem Geist vereinigen will und durch sich selbst erleuchten, der kann Gott schauen und niemand anders[99]."

Aus eigener Erfahrung spricht sich der große Mystiker über die Art und die verschiedenen Grade der Beschauung in dem „Buch von den Zwölf Be-

[99] Ruysbroek, Zierde der geistl. Hochzeit III 1.

ghinen" näher aus, das auch den Titel „Buch von der wahren Beschauung" trägt:

„Aus dem Antlitz des Vaters strahlt ein einfaches Licht in das Angesicht des bloßen, bilderlosen Geistes, der erhoben ist über die Sinne, über Bilder, über Vernunft und sonder Vernunft in gehobener Reinheit des Geistes.

Dieses Licht ist nicht Gott, aber es ist ein Mittel zwischen dem schauenden Geiste und Gott. Dieses Licht wird Blitz Gottes heißen oder der Geist des Vaters. In diesem Lichte zeigt sich Gott einfacher Weise, nicht nach Unterschied oder Weise der Personen, sondern in der Bloßheit seiner Natur und seiner Substanz. In diesem Lichte spricht der Geist des Vaters zu dem erhobenen, bloßen, bilderlosen Geiste: „Schaue mich, wie ich dich schaue." Sofort erschließen sich die einfältigen Augen kraft des eingegossenen, einfachen Lichtes des Vaters, und sie schauen des Vaters Antlitz, das heißt die Substanz oder die Natur Gottes in einem einfachen Gesichte, über die Vernunft und ohne Beobachten (boven redene ende sonder ghemerc). Dieses Licht und dieses Erscheinen Gottes gibt den schauenden Geistern die Gewißheit, daß sie Gott sehen, soweit man ihn hier sehen kann in diesem sterblichen Zustande. (P. W. Verkade 40 f.)

Die Weise, wie man das Angesicht Gottes erblickt über Vernunft und sonder Vernunft im bloßen Verstand und im bilderlosen Geiste, das kann weder Beobachtung noch Vernunft erreichen.

Das durchaus einfache Auge der Seele, das erhoben ist über Vernunft und sonder Vernunft in einfaches bloßes Schauen, das schaut immerdar das Antlitz des Vaters, gleichwie die Engel tun, die uns dienen; denn das durchaus einfache Auge der Seele sieht nichts anderes vor sich als das Bild, das Gott selber ist. (43.)

Aber das Bild, das Gott selber ist, kann sie nicht begreifen, wird es ihr auch gezeigt. Die Augen ihres Verstandes müssen vor dem unbegreiflichen Lichte weichen. Aber da sie weise und erleuchtet ist vom Geiste der Wahrheit, so schaut sie Gott in geistigen Bildern, wie er ist: Macht, Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte und Gnädigkeit, Barmherzigkeit, Reichtum, Freigebigkeit, lebendige Treue, Trost und Süßigkeit. Sie sieht auch die Sonderung in Personen und jedwelche als Gott, und kraft der Natur gleich allmächtig, Einheit in Dreiheit und Dreiheit in Einheit, Fruchtbarkeit in der Natur und einfache Ungeteiltheit im Wesen: jede Person als Gott und in ihrer gemeinsamen Substanz, die Gottheit. (48 f.)

Der Heilige Geist berührt unseren Geist mit seinem Finger, das ist mit seinem Geiste und spricht zu uns: „Liebe mich, wie ich dich liebe und ewiglich geliebt habe." Diese Stimme und dieses innerliche Werben ist so überwältigend für das Empfinden, daß alles erfaßt wird vom Sturm der Liebe. Und alle Kräfte der Seele antworten und sprechen zueinander: „Laßt uns lieben diese grundlose Liebe, die uns ewig

geliebt hat." Die liebende Seele strebt über sich hinaus mit rechter Meinung, mit innigen Gedanken, mit Vergessen und Verschmähen von allem, was sie hindern und abhalten kann von der Liebe unseres Herrn. Verklärtes Erkennen und freier Wille, die treten mit Danksagung und Lobpreis, mit Ehrfurcht und Hingabe vor das Angesicht der ewigen Liebe.

Zwischen dem Einssein mit Gott in Liebe und Gott ähnlich sein in Gnade wird die Liebe in aller Weise geübt, denn Gott betastet und berührt unsern Geist und heischt, daß wir ihn lieben, wie er uns liebt. Nun aber ist seine Liebe sonder Maß, denn er ist sie selber; unsere Liebe dagegen hat Maß. Daher vermögen wir nicht zu vollbringen, was seine Liebe von uns heischt, sondern kraftlos sinken wir hin und unsere Liebe wird töricht und sonder Art vor dem Angesicht seiner Liebe.

Die Liebe ist weder kalt noch heiß, weder hell noch dunkel, weder Speise noch Trank, und es ist kein Ding auf der Welt, das man mit der Liebe eigentlich vergleichen kann. Gottes Liebe zu uns, das ist ein geistliges Berühren oder Anrühren, darin er seine Gnaden und Gaben in besonderem Maße mitteilt, sowie es jedwedem zu einem tugendhaften Leben frommt." (52 f.)

Gerson, gest. 1429, der berühmte Kanzler der Pariser Universität, baut auf den Grundlagen, die die mittelalterlichen Mystiker vorher gelegt hatten, weiter. Er definiert

die Beschauung als „erfahrungsmäßiges Innewerden Gottes in der innigsten Liebesvereinigung[100]". Ausführlicher beschreibt er sie ein anderes Mal: „Die Beschauung des Geistes hat dann statt, wenn die Spitze des Geistes mit dem unaussprechlichen und unbekannten Gott in unaussprechlicher Weise vereinigt wird[101]."

Gerson betont besonders die Schwierigkeit, das mystische Erlebnis anderen klar zu machen, die es nicht aus Erfahrung kennen:

„Die Mystik stützt sich in ihrer Lehre auf die seelische Erfahrung frommer Menschen. Jene innerliche Erfahrung kann nicht in intuitiver, unmittelbarer Weise solchen mitgeteilt werden, die es nicht erfahren haben, wie man auch eine intuitive Kenntnis, was Liebe ist, jemanden nicht mitteilen könnte, der nie geliebt hat, gleicherweise was Freude ist und ähnliche innere Gemütsempfindungen der Seele, solchen die sie niemals erfahren haben." (I 2.)

Auf die Frage, wie es mit der Sicherheit des mystischen Erlebnisses stehe, wird geantwortet:

[100] Experimentalis cognitio de Deo per amoris complexum. — Theol. mystica speculativa, VI. Consider, 28.

[101] Contemplatio mentis tunc contingit, quando apex mentis ineffabili et ignoto Deo ineffabiliter coniungitur. — Alphabet. 86 I.

„Je vollkommener die Gewißheit der inneren mystischen Erfahrung ist, um so höher muß die vollkommene Sicherheit der mystischen Theologie eingeschätzt werden. Denn welche äußere Erfahrungstatsache wird noch gewiß sein, wenn eine innere Erfahrung von der Seele nicht als am sichersten erachtet werden sollte. Daraus ergibt sich als schöne Schlußfolgerung, daß derjenige, der in der mystischen Theologie Erfahrung besitzt, mag er auch sonst noch so beschränkt sein, mit Fug und Recht ein Weltweiser genannt wird. Darum jubelte Christus im Geiste auf und sprach: Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, weil du dieses den Weisen und Klugen verborgen, aber den Kleinen offenbaret hast. Ja, Vater, so war es wohlgefällig vor dir (Matth. 11, 25); nicht war es aus eigenem Verdienst." (I 3.)

Das Fundament der Mystik Gersons ist das übernatürliche, erfahrungsmäßige Innewerden Gottes: „Ein unmittelbares erfahrungsmäßiges Innewerden Gottes gibt es nach dem allgemeinen Gesetze in diesem Leben nicht, sondern wird in der Vollendung der Glorie als Lohn erwartet. Hier im Leben scheint das Innewerden Gottes durch den Einfluß der formellen und habituellen, heiligenden Gnade so zustande zu kommen, daß sie sich unmittelbar auf die Akte ausdehnt[101a]."

Um das Wesen der mystischen Beschauung klar zu machen, werden die drei Arten des Erkenntnisver-

[101a] Tractatus VII super Magnificat.

mögens dargelegt, einfaches Schauen (intelligentia simplex) als höchste, Verstand und Phantasie, und diesen entsprechend die drei Arten des Strebevermögens, Synteresse, Wille und Gemüt. (II 9.)

Die Fähigkeit des einfachen Schauens wird auch Geist genannt, höchster Himmel, Licht der Erkenntnis, Schatten des Engelgeistes, göttliches Licht, worin die Wahrheit unveränderlich leuchtet und geschaut wird, manchmal Fünklein oder Spitze des Verstandes (scintilla, apex rationis). (II 11.) Die entsprechende Art des Strebevermögens, die Synteresse, auch Seelenspitze (apex mentis), oder Geistesfünklein. (II 14.)

In der Seelenspitze vollzieht sich die mystische Vereinigung. Mit Recht zieht Gerson den Ausdruck „Innewerden" Gottes der „Erkenntnis" Gottes vor, wenn er den Begriff der mystischen Theologie kurz als „experimentalis Dei perceptio" bezeichnet: „Besser setzt man Innewerden als Erkenntnis (cognitio), weil es ein allgemeiner Ausdruck ist für alle Geisteskräfte, für das Erkenntnis- wie das Strebevermögen. Allerdings scheint es, daß man nichts wahrnehmen kann, ohne daß das Erkenntnisvermögen beteiligt ist." (VII.)

Wiederholt und eingehend kommt der ehrwürdige Dionysius, der Kartäuser, gest. 1471, auf die Kontemplation zu sprechen. Neben Heinrich von Gent und Albertus Magnus ist er der größte deutsche

Scholastiker, dazu als ‚Doctor ecstaticus' einer der größten Mystiker aller Zeiten, ebenso wie Richard von St. Viktor und Ruysbroeck einer der Begnadigten, die aus Erfahrung reden konnten. Seine Auffassung verdient daher besondere Beachtung. Er beschreibt die eingegossene, passive Kontemplation als „die liebeglühendste Schauung des göttlichen Dunkels. Der Geist ist dabei auf Gott geheftet im Staunen über seine Majestät, die Seele in ein Meer von Licht versenkt, um zu ruhen und zu genießen, umgewandelt und vergehend im Schauen der Gottheit [102]."

Ähnliche Darstellungen des mystischen Schauens finden sich wiederholt in den 48 Quartbänden der Gesamtwerke des großen Kartäusers. So behandelte er bei den Vorzügen der Gottesmutter in einem eigenen Kapitel auch ihre mystische Begnadigung.

Zunächst legt er im allgemeinen seine Auffassung von dem mystischen Gebete dar: „Die mystische Theologie ist die geheimste, unmit-

[102] Bei M. Sandaeus S. J., Theol., myst. (Moguntiae 1627) 15.

telbare und über die gewöhnlichen Kräfte hinausgehende Sprache des Geistes mit Gott. Sie ist die geheimste, weil sie den Augen aller verborgen ist, die ein Leben nach den Sinnen und das allen Menschen gemeinsam ist, leben; sodann, weil sie allein denen bekannt ist, die sie erlangt haben, und das sind nur sehr wenige. Sie ist sodann unmittelbar, weil sie weder durch ein Gleichnis noch durch das Bild einer sinnenfälligen Sache vor sich geht, sondern in dem Lichte eines göttlichen Lichtstrahles, der dem geschaffenen Geiste eingegossen ist. Einfach ist sie, denn ein Strahl des göttlichen und ewigen Lichtes, der in den Geist eindringt, erhebt und erhöht ihn. Dazu geht diese Schauung über die gewöhnlichen Kräfte hinaus. Denn sie vollzieht sich durch eine gewisse Entrückung des Geistes und eine Umbildung in den Geliebten, über alles Geschaffene hinausschreitend und es hinter sich lassend [103]."

[103] Dionys. Cartus. Op. o. t. 35 (Tornaci 1908), 523 C.

In seinem ausführlichen Werke De contemplatione betont der gelehrte Kartäuser: „Die Beschauung, worum es sich hier handelt, gilt als so übernatürlich, daß sie den Weisen dieser Welt vollständig unbekannt bleibt, ja nicht einmal den Gläubigen durch Erfahrung oder inneres Empfinden bekannt ist, sondern nur heldenmütigen und vollkommenen Seelen, die besonders eifrig in der Gottesliebe und schon gereinigt sind, es sei denn, daß Gottes Allmacht in liebreicher Nachsicht sie Fortgeschrittenern, ja auch Anfängern aus besonderer Gnade verleiht und eingießt. Denn obwohl der Apostel Paulus noch nicht lange gereinigt war, so gab sich Gott ihm dennoch in höherer Weise durch die Beschauung zu erkennen, als es sonst in diesem Leben möglich ist[103a]."

[103a] Dionys. Cart. De contempl. III 2; Op. o. 41 (1911) 256. — In den folgenden 25 Artikeln des dritten Buches werden schwierige Fragen der mystischen Beschauung eingehend behandelt. Im zweiten Buche sind die Ansichten über die Beschauung übersichtlich zusammengestellt aus Dionysius Areopagita, Origenes, Augustinus, Bernhard, Hugo und Richard von St. Viktor, Thomas, Bonaventura, Ruysbroeck,

Gegenstand eingehender Untersuchung ist in diesem Werke auch die Frage, ob Mystik wesentlich in der Liebe oder in der Erkenntnis bestehe. Der Doctor ecstaticus kommt zu dem Endergebnis:

„Es ist zu sagen, daß die Mystik nicht wesentlich und formell in der Liebe und der Liebesglut besteht, sondern in der Erkenntnis; Träger ist der Verstand und nicht die Liebeskraft" (III, 14).

Bildloses und gestaltloses Schauen

Durch eine doppelte Bezeichnung unterscheiden die Mystiker des Mittelalters die Gabe der außergewöhnlichen, eingegossenen von der gewöhnlichen erworbenen Beschauung.

Der erste Ausdruck ist „bildloses und gestaltloses" Schauen, „sine imaginibus et formis", mhd. „sunder bilde und forme". Sehr häufig kehrt dieser Ausdruck

Thomas Vercellensis und Guigo. — Vgl. die ausführliche Darstellung der mystischen Beschauung in der Schrift De fonte lucis, l. 3. Op. o. t. 41, 255—283.

in mystischen Schriften seit dem 13. und 14. Jahrhundert wieder, besonders auch bei den deutschen Mystikern[91]. Es scheint, daß diese Worte das innere geistige Erlebnis des Mystikers besonders treu wiedergeben. Sie finden sich auch in der spanischen Mystik, z. B. bei dem heiligen Karmelitenmystiker Johannes vom Kreuz und bei de Ponte[92], man begegnet ihnen im geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius und in jüngster Zeit noch im geistlichen Tagebuch der Lucie Christine (21. 1. 1888).

Daß unser gewöhnliches Denken immer an „Bilder und Formen", an Phantasievorstellungen gebunden ist, mag das Bild auch noch so schwach sein, kommt ganz besonders durch den Gegensatz dem Mystiker zum Bewußtsein, der geistiges, „bildloses" Schauen, wie Seuse es ausdrückt, durch eine außerge-

91 Z. B. Tauler, hrg. von Vetter 71, 4; 144, 8—14 usw.; Seuse, hrg. von Bihlmeyer 174, 5; 87, 13 usw. Buch von geistlicher Armut, hrg. von Denifle II 84, 89; I 91.

92 Dux spiritualis III 8 § 3.

wöhnliche Gnade einmal selbst kennen gelernt hat.

Thomas von Kempen sagt in seiner Nachfolge Christi (I 3) von dieser gestaltlosen und bildlosen, rein geistigen Schauung: „Selig, wen die Wahrheit durch sich selber lehrt, nicht durch vergängliche Worte und Bilder, sondern wie sie in sich selbst beschaffen ist."

Engelartiges Schauen

Der andere mittelalterliche Ausdruck, der das Wesen der eingegossenen Beschauung erklären soll, ist das Schauen Gottes nach Art der Engelerkenntnis: „Der Mensch wird in der Beschauung durch Gnade in einer solchen Weise erhoben, wie es der Natur des Engels eigen ist[93]." Die Worte sind vom hl. Thomas. Schon vor ihm hatte der hl. Bernhard seine Ansicht dahin geäußert, „daß nur allein oder hauptsächlich eine

[93] In II dist. 23 q. 2 a. 1: Homo in contemplatione elevatur per gratiam ad modum, qui est naturalis angelo.

Erhebung nach Engelart Beschauung genannt werde[94]."

Es scheint, daß eine Stelle bisher wenig Beachtung gefunden hat, wo in den Sentenzkommentaren die Art des mystischen Schauens mehr oder minder ausführlich behandelt wird.

Hugo von St. Viktor will die Frage lösen, wie Adam zur Gotteserkenntnis gelangt ist. Gestützt auf den hl. Augustinus nennt er eine dreifache artverschiedene Gotteserkenntnis, die Anschauung Gottes im Himmel, die gewöhnliche Gotteserkenntnis im Glauben und im Spiegel und eine mittlere, wodurch Adam innerlich die Gegenwart Gottes schaute.

Petrus Lombardus nahm die Worte des Viktoriners in seine Sentenzenbücher auf[95], die bis in das 16. Jahrhundert hinein das Textbuch für die theologischen Vorlesungen wurden. So kommt es, daß bei dieser Gelegenheit auch das Schauen des Mystikers, an dem man die Gotteserkenntnis Adams klar machen will, behandelt wird. Die Gotteserkenntnis des Mystikers wird als wesentlich verschieden von

[94] S. 52 in Cant. — Eine ausführliche Darstellung der Mystik Bernhards bietet „Das geistl. Leben nach d. Lehre d. h. Bernhard" von J. Ries. (Freiburg 1906.) 268 ff.

[95] Lib. sent. II dist. 23 q. 2 a. 1.

der Anschauung Gottes und der gewöhnlichen Gotteserkenntnis auf Erden dargestellt.

Die Einsicht in mehr als 40 Sentenzkommentare ergab, daß kein einziger die Gotteserkenntnis Adams als passives geistiges Innewerden Gottes nach Art der Engelerkenntnis ablehnt.

So schreibt z. B. der hl. Thomas: „Zu jener Art [des Schauens], wie es nach der Natur des Engels ist und über die Natur des Menschen hinausgeht, wird der Mensch durch die Gnade auch noch nach der Erbsünde erhoben, wie es bei Männern der Beschauung sich zeigt, die göttlicher Offenbarungen gewürdigt werden[96]."

Wie aber die Gabe der Beschauung bei Adam aufzufassen ist, zeigt der englische Lehrer an einer anderen Stelle: „In der Vollkommenheit der Gnade erkannte der erste Mensch Gott durch innere Einsprechung aus dem Ausstrahlen der ewigen Weisheit. So erkannte der erste Mensch Gott nicht aus den sichtbaren Dingen, sondern aus einem seinem Geiste eingeprägten Ähnlichkeitsbilde. So war in ihm eine doppelte Gotteserkenntnis, die eine, wodurch er Gott erkannte wie die Engel durch innere Erleuchtung, die andere, wodurch er Gott erkannte, wie auch wir, aus

[96] In II dist. 23 q. 2 a. 1.

der sinnlich wahrnehmbaren Schöpfung[97]." Damit ist auch das mystische Schauen des Mystikers dargelegt.

Wohl alle Fragen von einiger Bedeutung, die im Anschluß an die engelartige Gotteserkenntnis des Mystikers aufgeworfen werden können, wie auch alle Schwierigkeiten, die diese Auffassung bietet, finden sich in den Sentenzkommentaren bei dieser Stelle weitläufig erörtert, ohne daß deshalb die Lehre selbst preisgegeben würde. Darum ist es überflüssig, hier auf die neuerdings erhobenen Schwierigkeiten einzugehen. Besonders ausführlich sind sie behandelt bei Capreolus, der die nähere Erklärung des hl. Thomas gegen Durandus und Skotus verteidigt, bei Alexander von Hales, Albertus Magnus, Bonaventura, Dionysius Carthusianus und Gabriel Biel. Es möge genügen, auf diese hier verwiesen zu haben.

Die Ansicht der mittelalterlichen Scholastik über das Wesen der eingegossenen Beschauung beruhte auf den Tatsachen, die die Mystiker ihr boten.

[97] s. Thomas, De veritate q. 18 a. 2.

Die Sinne des Geistes

Zweifellos auf Grund innerer Erfahrung kennen Scholastiker wie Mystiker des Mittelalters beim mystischen Schauen auch die Sinne des Geistes. Nun ist schon die körperliche Sinneswahrnehmung, obwohl jedem erfahrungsmäßig bekannt, ein überaus schwieriges Problem. Beim Sehen bewirken die vom wahrgenommenen Gegenstande ausgesandten Ätherwellen auf der Netzhaut des Auges chemische Veränderungen, und doch sind wir überzeugt, den Gegenstand direkt zu schauen. Viel schwieriger noch ist es für uns, eine rein geistige Wahrnehmung zu fassen, wie ein Engel den anderen schaut, hört usw. Und doch müssen wir analog den körperlichen Sinnen beim Menschen, für die Engel entsprechend ihrer geistigen Natur geistige Sinne annehmen, die ihnen die Möglichkeit bieten, mit einander zu verkehren. Mit dem Hinweis darauf, es könne sich dabei nur um Verstandes- und Willenstätigkeit handeln, ist noch wenig genug erklärt.

Wenn nun das mystische Schauen psychologisch als „bildloses und gestaltloses" geisti-

ges Wahrnehmen „nach Art der Engel" dargestellt wird, so wird es verständlich, daß Scholastiker und Mystiker der Vorzeit, wie der hl. Bonaventura und Meister Eckhard, von einem geistigen Sehen, Hören, Riechen, Verkosten und Berühren sprechen konnten. Auch Mystiker der heutigen Zeit geben in dieser Weise ihr inneres Erlebnis wieder.

Der hl. Augustinus ist der erste, der von geistigen Sinnen spricht:

„Spät hab ich dich geliebt, du Schönheit, uralt und doch so neu, spät hab ich dich geliebt! Und sieh, du warst im Inneren und ich war draußen, und draußen sucht ich dich ... Du aber riefest und riefest lauter und zerrissest meine Taubheit. Du strahltest und leuchtetest und verscheuchtest meine Blindheit. Dein Wohlgeruch duftete und ich sog ihn ein und nun seufze ich nach dir. Gekostet habe ich dich, und nun hungere und dürste ich nach dir. Du berührtest mich und in Sehnsucht erglühte ich nach deinem Frieden." (Conf. X 27.)

Der hl. Bonaventura handelt von den geistigen Sinnen als Scholastiker in seinem Breviloquium, wo er sie zu den Gaben des Heiligen Geistes in Beziehung bringt, und als Mystiker in seinem Itinerarium. Auf der vierten Stufe der Beschauung werden durch

die ekstatische Liebe die fünf Sinne des Geistes wiedergewonnen, die durch die Sünde Adams verloren gingen:

Nachdem die Sinne wiedererlangt sind, sieht die Seele ihren Bräutigam, hört ihn, nimmt ihn wahr durch den Wohlgeruch, verkostet ihn und umarmt ihn ... Diesen vierten Grad der Beschauung faßt niemand als derjenige, der ihn empfängt, weil er mehr Sache der Liebeserfahrung als der verstandesmäßigen Überlegung ist.

So hat jetzt die Seele auf dieser Stufe die inneren Sinne wiedergewonnen, um zu schauen die höchste Schönheit, zu hören die höchste Harmonie, einzuatmen den höchsten Duft, zu verkosten die höchste Süßigkeit, zu berühren die höchste Wonne. Dadurch ist die Seele bereitet zur geistigen Entrückung durch liebende Hingabe, Staunen und Jubel. Jetzt könne die Seele das Hohelied anstimmen [1].

Wie beim seraphischen Lehrer, so gewinnt man auch bei Meister Eckhart den Eindruck, als ob seine Lehre von den geistigen Sinnen nicht auf dogmatischer Spekulation, sondern auf psychologischer Beobachtung beruhe, wenn er das rein Geistige der inneren Sinne in unübertroffener Weise darlegt:

[1] Itinerarium mentis in Deum, c. 4. — Vgl. Breviloquium l. 5, c. 4, n. 5.

„Nun spricht die Braut [die Seele] im Hohen Liede: ‚Ich habe überstiegen alle Berge und die Vermögen meines Ich bis an die dunkle Kraft des himmlischen Vaters.‘ Nun merket, was sie meinet, da sie spricht, daß sie überstiegen habe alle Berge. Damit meint sie ein Hinausgehen über alle Vernunfterkenntnis, die sie leisten kann mit ihrer Kraft, bis an die dunkle Kraft des Vaters, wo alle Vernunft ein Ende hat. Da hörte ich sonder Laut, da sah ich sonder Licht, da roch ich, wo kein Duft sich regte, da schmeckte ich, was nicht da war, da spürte ich, wo nichts zu greifen war (standhielt). Hiernach ward mein Herz grundlos, meine Seele liebelos, mein Geist formlos und wesenlos meine Natur.“

Nun merket wohl, was die Seele meinet, da sie spricht: ‚Da hörte ich ohne Laut.‘ Ohne Laut hören ist ein inneres Vernehmen im Erfahren des ersten Ursprunges (geursprunclichen bevindenne = cognitio experimentalis Dei), wohin alle Vernunft nicht reicht. ‚Da sah ich ohne Licht.‘ Ohne Licht sehen, ist ein bestimmungsloses finsteres Innewerden (blôz dunster bevinden) im Nichts (Gott). ‚Da roch ich, wo sich nichts regte‘, das ist ein Eindruck der Einheit (Gottes), in der alle Dinge still sind. ‚Da schmeckte ich, was nicht da war.‘ Das heißt: über aller Empfindung schwebt die stille dunkle Einheit (caligo Dei). „Da spürte ich, wo nichts zu greifen war (standhielt), das heißt: [Ich empfand] die Unbegreiflichkeit des mit allen Kreaturen unvermengten Wesens, das doch aller Wesen ist. ‚Hiernach ward mein Herz grundlos‘, das

heißt: Das Wunder über alle Wunder geht über alle meine Vermögen. ‚Und meine Seele ward liebelos', das ist die Entblößung aller meiner Kräfte und meiner Sinne. ‚Und mein Geist ward formlos', das ist die Eindrückung meines Geistes in die ungeformte Form u d das Bild, welches Gott ist. ‚Und meine Natur ward wesenlos', das heißt: daß meiner Natur ihr Sein versinkt, daß nichts bleibt als ein einiges Ist[1]".

Wenn Scholastiker wie Mystiker des Mittelalters die Gabe der eingegossenen Beschauung mit der Erkenntnis der Engel vergleichen, wenn sie ein Schauen „ohne Bilder und Formen" genannt wird, wenn man dafür geistige Sinne annimmt, so liegt der Grund darin, daß die beobachteten Tatsachen dazu zwangen. Es waren nicht aprioristische, dogmatische Spekulationen, z. B. über die Gaben des Heiligen Geistes, von denen wir wenig Positives wissen.

Lamballe ging von dogmatischen Erörterungen über die Gaben des hl. Geistes aus und kam dann zu einer Ansicht über die eingegossene Beschauung, die mit der Vorzeit im Widerspruch steht wie auch mit den psychologischen Tatsachen. Es ist ein Irrtum,

[1] M. Eckhart, Pfeiffer II 597 ff. — Aus: Katholik (1912), B. 92, 297 f.

wenn er vermutet, Poulain habe die Lehre von dem artmäßigen Unterschied der Beschauung erfunden und wenn er ihm auch die Erfindung der Sinne des Geistes zuschreibt. (34 f.)

Nur die Lehre von der artmäßig verschiedenen Beschauung kann man als die Anschauung der Vorzeit bezeichnen. Nicht theologische Gründe können entscheiden, ob die alte oder neue Ansicht die richtige ist, sondern nur die psychologische Auswertung mystischer Tatsachen, wie es die alten Mystiker getan haben und auch die alten Scholastiker.

*

Auffallender Weise hat sich die wissenschaftliche Kontroverse über den gradmäßigen oder artmäßigen Unterschied der Beschauung an den Namen des französischen Jesuiten Poulain angeschlossen, als dieser in seinem Werke über Mystik für jene Ansicht eintrat, die seit dem hl. Bernhard wie seit Richard von St. Viktor unter den Mystikern und seit Hugo von St. Viktor unter den Scholastikern allgemein gelehrt wurde. Es ist dies neben manchem anderen ein Beweis dafür, welch dringendes Bedürfnis für die ka-

tholische Wissenschaft eine Geschichte des christlichen Gebetes, der Aszese und der Mystik ist, die in Verbindung mit der ebenfalls fehlenden Geschichte des Predigtinhaltes uns allein in das innerste Heiligtum des mystischen Tempels der Kirche einführen kann. Wie viele bemühen sich um die Geschichte der Dogmen und Häresien, der Päpste und Konzilien, der Liturgie und des kirchlichen Rechtes. Wie wenige Hände regen sich für das herrlichste Gebiet, für die übernatürliche Kulturgeschichte der Kirche, worin uns das Wirken des Heiligen Geistes gewissermaßen sichtbar wird. Paradiesesgärten würden sich hier dem Forscher öffnen, die noch kaum betreten sind und wo deshalb reiche Ernte winkt.

XIII.

Seelische Eigenart der mystischen Schauung

So verschieden die Menschen in Antlitz, Sprache, Haltung und äußerem Benehmen sind, so verschieden ist auch ihr Innenleben. Dasselbe gilt wohl noch mehr von der Gebetserhaltung des einzelnen, auch des Mystikers. Und doch finden sich gemeinsame Züge.

Unaussprechliche, hochbeglückende Geheimnisse sind es, die die übernatürliche Gnade in jeder Seele wirkt. Sie wird nicht bloß umgestaltet zu einem Tempel des Heiligen Geistes, so daß die heiligste Dreifaltigkeit darin ihre Wohnung nimmt, sondern sogar „teilhaftig der göttlichen Natur." (2 Petr. 1, 4.) „Es ist ein Geheimnis der Weisheit und überaus großen Liebe Gottes, das der Welt verborgen, uns aber durch den Geist Gottes geoffenbart ist. Aber es ist doch immer ein Geheimnis, nur dem Glauben erkennbar. Daß die Gerechten durch die Weihe der Gnade zu anderen Menschen werden, offen-

bart auch ihr äußeres Wirken und Erscheinen unter uns; daß sie durch eben diese Gnade zu Gott in ein inniges und zartes Verhältnis treten, erfahren sie durch die Tröstungen des Heiligen Geistes. ‚Denn der Geist selbst gibt Zeugnis unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind.' (Röm. 8, 16.) Aber daß jene Umwandlung, deren Wirkungen wir sehen, eine Erhebung der Seele zum göttlichen Sein und Leben; daß jene vertrauliche Nähe, die wir empfinden, der Anfang einer Verschmelzung mit ihm zu einem Geiste sei, das ist eine Wahrheit, die wir in diesem Leben nur durch den Glauben erkennen. Darum sagt Johannes (1 Joh. 3, 2): ‚Geliebteste, jetzt sind wir Kinder Gottes; aber es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden' [104]."

Der Glaube bietet uns hiefür die Gewißheit, die Tatsachen können wir nicht direkt wahrnehmen, sondern manchmal einige Wirkungen, und nur durch unsere gewöhnlichen Seelenkräfte, wobei Täuschungen durch rein natürliche Faktoren nicht ausgeschlossen sind.

[104] Kleutgen S. J., Theol. d. Vorzeit (1872) II 119.

Nun lüftet sich für den Mystiker infolge einer außergewöhnlichen göttlichen Gnade ein wenig der Schleier des sinnenfälligen, dem Menschen natürlichen Erkennens, das außergewöhnliche mystische Licht dringt in die Seele ein, die Seele wird jetzt geistig durch die Gaben des Heiligen Geistes die Nähe dessen gewahr, der ihr ganzes Glück hienieden und in der Ewigkeit ausmacht. Was Wunder, daß sie jetzt die Wonne und Seligkeit gar nicht zu beschreiben vermag, wovon sie erfüllt ist, aber daß es ihr auch so schwer wird, das geistig Geschaute in materielle Worte zu kleiden. Es ist, als habe man eine wunderbare Musik vernommen, es fehlen aber die Instrumente, sie zum Klingen zu bringen und man ist schon froh, nur den Rhythmus ein wenig angeben zu können, aber was ist das im Vergleich mit dem, was man vernommen hat! Einige Beispiele aus neuer und aus alter Zeit können die Eigenart des mystischen Schauens einigermaßen erklären:

Zunächst ein Beispiel aus heutiger Zeit:

„Die Anschauung der unendlichen Einheit ist eine der wunderbarsten, die Gott meiner Seele je gewährt

hat; eine von denen, durch die er sich am tiefsten in sie einprägt und sie ganz einfach, ohne Bilder und irgendwelche anderen Gedanken mit sich selber nährt.

Während die Seele in diesem Zustand ist, — wie auch jedesmal, wenn die vollkommene Vereinigung ihrer Kräfte mit Gott stattfindet — steht sie dem Körper wie fremd gegenüber. Ergreift dann die Seele nach solchem Gebet wieder von sich selbst Besitz und kehrt sie in ihren natürlichen Zustand zurück, dann findet sie die Körpermaschine ein wenig müde und überrascht, so lange in der gleichen Stellung zu sein ... Oft habe ich auch in körperlichen Leiden beobachtet, daß die Seele während der Zeit vollkommener Vereinigung mit Gott nichts mehr fühlt."

„Wenn die Seele unseren Herrn in dieser Weise schaut, dann kann sie ihn nicht anblicken. Was ich da sage, hört sich wohl recht sonderbar an, und doch verhält es sich genau so. Die Seele fühlt sich unserem Herrn Jesus Christus gegenüber in derselben Lage, wie unsere Augen vor der Sonne. Sie kann unseren Herrn nicht anblicken, sondern er prägt ihr seinen Anblick ein, soweit er es für gut findet, und so sieht ihn die Seele. Trotzdem sieht sie ihn nicht als bloß innere Vorstellung, sondern wie eine wirkliche, lebendige Gestalt.

Im gewöhnlichen Zustande kann unsere Einbildungskraft versuchen, ein ideales Schönheitsbild zusammenzusetzen und sich so unseren Herrn Jesus Christus vorzustellen. Hier aber geht es nicht in dieser

Weise zu. Die Einbildungskraft ist vorübergehend tot, ebenso die übrigen Seelenkräfte; die Seele ist nicht mehr tätig, sie empfängt; kann also nicht einmal mehr ihren Blick selbsttätig auf etwas richten, sondern schaut, wie ich sagte, in jener passiven Weise das, was unser Herr geruht, ihr erscheinen zu lassen." (Lucie Christine, Geistl. Tagebuch 119.)

In ihrem „Gesandten der göttlichen Liebe" wird von der hl. Gertrud berichtet, sie sei wiederholt so sehr in Gott verzückt gewesen, „daß sie durch keinerlei Bilder dem menschlichen Verständnisse nahe bringen konnte, was ihr in dieser innigsten Vereinigung mit dem Herrn mitgeteilt worden. Daß dies aber nicht ein Zeichen der Unvollkommenheit, sondern der höchsten Vollkommenheit sei, bezeugt Bernardus, indem er bei Erklärung des Hohenliedes also sagt: ‚Wenn dem in Entzückung versetzten Geiste wie mit hervorbrechender Schnelligkeit des Lichtes von Gott plötzlich eine Erleuchtung zu teil wird, so sind damit gewöhnlich, sei es zur Milderung des übergroßen Glanzes, sei es, um eine Belehrung zu geben, gewisse bildliche Vorstellungen der unteren Dinge verbunden, die den von Gott eingegossenen Erkenntnissen entsprechen und wodurch jener allerreinste, blendende Strahl der Wahrheit gewissermaßen umschattet und der Seele selbst erträglicher wird, so daß sie fähiger ist, davon Mitteilung zu machen, an wen sie will. Ich glaube jedoch, daß diese Bilder in uns durch die heiligen Engel hervorgebracht werden, denen ein solcher Dienst zukommt. Denken wir deshalb, daß das Gott angehöre,

was durchaus rein und ohne jegliche Vorstellung körperlicher Bilder ist, und daß jedes Gleichnis, wodurch dies würdig umkleidet erscheint, vom Dienste der Engel herkommt.' (St. Bernhard, 42. Rede über das Hohelied.) Man darf deshalb nicht meinen, das sei von geringerer Würde, was Gott durch sich selber der Seele einzugießen und zwischen ihr und sich allein gleichsam als ein Geheimnis unter dem Siegel der vertrauteren Freundschaft rein und ohne jegliche Vorstellung körperlicher Bilder zu bewahren geruht[1]."

Bietet sich die Gelegenheit, solche näher zu fragen, die aus Erfahrung reden können, so erhält man stets zur Antwort: „Es ist etwas ganz anderes, als das gewöhnliche Gebet, es besteht ganz sicher eine essentielle und nicht bloß eine graduelle Verschiedenheit. Eine rechte Pein ist es, nicht sagen zu können, wie das ist. Die Sinne sind nicht beteiligt, auch die Phantasie nicht, oder bisweilen im Anfang. Aber es ist nachher, als wenn alle Kräfte zurückbleiben und nur das innerste Ich zu einer ganz neuen Tätigkeit genommen würde, die, soweit man selbst in Frage kommt, Passivität ist — und dennoch Tätigkeit!"

[1] s. Gertr. Legatus div. pietatis III 25.

Häufig dringt das mystische Licht im Anfang nur ganz schwach und leise in die Seele ein, ihr selbst kaum bemerkbar.

H. Jaegen dürfte sein eigenes Erlebnis wiedergeben, wenn er schreibt: „Der Heilige Geist führt jede Seele in das mystische Gebiet ein, und der dreieinige Gott trifft dazu unter den eifrigsten Seelen die Auswahl ...

„Wenn Gott mit einer bestimmten Seele in nähere Beziehung treten will, so flößt er der Seele eine stille, friedliche, andauernde Sehnsucht nach ihm ein, damit sie sich ganz seiner inneren Leitung überlasse und an seiner Hand mit Aufbietung ihrer geistigen und körperlichen Kräfte immer mehr lebe für ihn. Sie soll sich aufraffen zu seinem persönlichen Dienste, nicht um Freude und Trost zu suchen, sondern um inmitten ihrer irdischen Geschäfte und Sorgen und mittelst dieser für seine Ehre und das Heil der Seelen zu beten, zu wirken und zu leiden und durch alles dieses ihren Gott zu erfreuen.

„Befindet sich eine Seele in dieser Verfassung und stehen keine besonderen Hindernisse im Wege, so wird die Seele so allmählich aus dem gewöhnlichen in das mystische Gebiet hinübergeleitet, daß sie die Tatsache des Überganges oft gar nicht merkt. Auch der Fortschritt im mystischen Leben gestaltet sich so allmählich, daß es der Seele immer weniger auffällt, wie sie eine außergewöhnliche Gnade nach der anderen erhält. Überhaupt gestaltet sich das mystische Gnadenleben

viel ruhiger, stiller, natürlicher, als man es sich beim Lesen mystischer Vorkommnisse denkt [105]."

Wenn die Seele aber nach Jahr und Tag ihr neues mystisches Gnadenleben vergleicht, kommt es ihr zum Bewußtsein wie es so „ganz anders ist" als früher. Selbst wenn die mystische Gnade so still und leise in die Seele eingetreten war, wird der Mystiker, nachdem es ihm zum Bewußtsein gekommen ist, nie zugeben, es sei nur eine Steigerung des früheren Gebetslebens.

Ohne weiteres aber fällt es dem Mystiker auf, wenn das mystische Licht in der Gabe der Beschauung gleich das erstemal in reicher Fülle in die Seele leuchtet oder „fließt".

Wie das mystische Licht in einem solchen Falle empfunden wird, zeigt das geistliche Tagebuch, das P. Eberschweiler S. J. hinterlassen hat. Er starb 1921 in Exaeten. In den Siebzigerjahren war er Rektor in Wynandsrade. Die ganze übrige Zeit seines Lebens versah er die Stelle des Pater Spiritual, wobei ihm jahrzehntelang die Sorge für die jüngeren Mitbrüder während deren Studien anvertraut war. Obwohl gerade wegen seines Amtes vorzüglich in Aszese und Mystik bewandert, war er doch ganz von

[105] H. Jaegen, Mystisches Gnadenleben (1911) 63 f.

Staunen ergriffen, als er 1878 zum erstenmal die Gnade des außergewöhnlichen Gebetes an sich erfuhr. Voll Verwunderung fragte er sich, ob das wohl das Donum contemplationis, die Gabe der Beschauung, sein könnte und warum gerade ihm diese Gnade zuteil wurde. Aber er beruhigte sich bei dem Gedanken, wer denn dieses noch haben solle, wenn nicht der Pater Spiritual. Wie alle Mystiker, so fand selbst er nicht geringe Schwierigkeiten, sich seinem Oberen darüber in richtiger Weise auszusprechen. Er bemerkt in seinem Tagebuch:

„Die Gabe der Beschauung, was ist sie? Ein höheres vorzügliches Licht, in dem ich dieselben Dinge erkenne, welche auch Gegenstand der gewöhnlichen Erkenntnis sind, ein höheres Licht, das kommt und geht, wann und wie es dem Vater gefällt."

Als Frucht bezeichnet er „größere Hochschätzung und Liebe zu geistlichen Dingen, größere Treue in den gewöhnlichen Übungen, Vorsätzen, Regeln usw., ja eine Treue bis ins Kleine und in allem, was zum Dienste Gottes gehört, insbesondere in den Amtsverrichtungen ... Es macht demütig, läßt auch erkennen, was gänzliche Abhängigkeit von Gott ist ... Bei jedesmaligem Eintritte des Lichtes tritt in ihm der doppelte Abgrund einer unendlich großen Barmherzigkeit und Liebe hervor und andererseits der eigenen Nichtigkeit, Schlechtigkeit, Undankbarkeit usw." ... „Danke, o Vater, nun kann ich auch dem Oberen Rechenschaft geben," so schließt P. Eberschweiler ganz erleichtert, weil es ihm möglich war,

wenigstens etwas von seinem mystischen Schauen und dessen Wirkungen in materiellen Worten wiederzugeben.

„Da wir durch die Werke Gottes zur Schauung Gottes erhoben werden," so bemerkt der hl. Thomas, „so gehört an zweiter Stelle die Kontemplation der göttlichen Werke zu einem Leben der Beschauung." (2. 2. 180, 4.). Wenn das auch wohl zunächst mit Rücksicht auf die „erworbene" Beschauung geschrieben wurde, so gilt es gewiß noch vielmehr von der eingegossenen. Der hl. Benedikt durfte so in einem Lichtstrahl die ganze Schöpfung schauen. Das herrlichste Werk, was es auf Erden zu schauen gäbe, wäre eine Menschenseele.

Wie durch übernatürlich-geistiges Schauen des eigenen Geistes die Seele zum Schauen Gottes vorbereitet und geführt wird, tritt in auffallender Weise in dem geistlichen Tagebuch hervor, das eine 1920 verstorbene Ursuline hinterließ. Sie besaß nur Volksschulbildung, schien wenig veranlagt und nahm neben ihren Mitschwestern, die zum Teil glänzende Universitätsstudien gemacht hatten, eine

recht bescheidene Stelle ein. Unbekannt mit den höchsten und den schwierigsten Problemen der wissenschaftlichen Mystik von der scintilla animae, den Sinnen des Geistes usw., die einige Jahre später in Deutschland erörtert wurden, schrieb sie für ihren Beichtvater und Seelenführer ihr inneres intuitives Schauen von Geist und Seele, vom Wesen der Seelenkräfte, von den Sinnen des Geistes, von Verstand, Wille und Phantasie in selbstgeschaffener, nicht ungeschickter Terminologie in einer so naiven Selbstverständlichkeit und einer so feinen psychologischen Selbstbeobachtung nieder, wie es in der bisher veröffentlichten mystischen Literatur wohl ohne Seitenstück ist.

Einige Seiten des Tagebuches, die über die seelische Eigenart des mystischen Schauens Licht verbreiten können, mögen hier folgen:

19. Januar 1908. — „Gott zeigte mir im Gebet den Unterschied zwischen Verstand und Seelenkräften sowie den Nutzen, den ich aus dieser Erleuchtung ziehen könne. In der Seele wirke er ausschließlich, während der Verstand sich vom Willen lenken lasse, der

Wille natürlich durch seine Gnade gefestigt werde. .. Ich sehe beständig (wie kann ich nicht sagen) die Seelenkräfte getrennt von Phantasie, Verstand und Wille, erstere als etwas Erhabenes; dagegen Verstand und Phantasie unendlich tiefer stehend und nur durch die Gnade Gottes geadelt und erhöht, der Wille gleichsam die Stärke Gottes, dieselben zu Gott emporziehend."

9. Februar 1908. — „Ich empfinde — wie kann ich in Worten nicht ausdrücken — daß Gott mit meiner Seele aufs innigste vereinigt ist. Die Empfindung ist so geistiger Art, der Körper hat daran gar keinen Anteil. Phantasie, Verstand und Wille könnte ich vergleichen mit Gestalten, welche in meiner Seele ein- und ausgehen, derselben Nutzen schaffen, andererseits auch wieder Schaden zufügen, entweder durch Prüfungen, welche Gott sendet, oder durch Versuchungen, welche der böse Feind verursacht. Die Phantasie zeigt nur meistens Bilder, welche mir den Mut und das Vertrauen nehmen wollen, sobald jedoch der höhere Teil der Seele dieselben gewahr wird, wendet er sich zu Gott

hin und die Seele erneuert ihr Vertrauen auf seinen Beistand. Der Wille schwankt oft zwischen Armseligkeit und Überwindung, jedoch die Kraft, welche Gott durch die Vereinigung der Seele mitteilt, treibt zum Besseren und wenn ich mich schwach gezeigt, so habe ich viel mehr Grund, mich zu demütigen und Buße zu tun, als andere, denen Gott diese Gnaden nicht gewährt und deren Erkenntnis nicht so klar ist. Der Verstand wird oft versucht, von natürlichen Beweggründen sich leiten zu lassen, doch der höhere Teil der Seele, in welchem Gott waltet, also gar nicht mein Anteil ist, zieht wieder zu Gott hin und gibt, vom Licht des Glaubens erleuchtet, der Seele Mut und Kraft, alles Widrige mit Freuden zu tragen, wenn sich auch der niedere Teil der Seele, mein Anteil, dagegen sträubt. Wenn letztere sich dem höheren anpaßt, so ist es die Gnade, welche denselben lenkt, zieht sie sich zurück, so sehe ich mich auch in meiner ganzen Schwäche und Armseligkeit."

20. Februar 1908. — „Gott ließ mich im innerlichen Gebete erkennen, klarer als sonst,

— ich könnte diese Erkenntnis vergleichen mit einem Lichtstrahl, es ist ein Licht ganz geistiger Art — daß er mit meiner Seele auf das innigste vereinigt sei. Diese Erleuchtung treibt mich zu größerer Liebe und Hingabe, aber auch zu größerer Erkenntnis meiner Armseligkeit an. Gott zeigte mir — ich vernahm keine Worte, sondern den Sinn vernahm ich innerlich, — daß diese Vereinigung zu immer größerer Liebe zu Gott verhelfen werde. Wenn ich gewahre, daß Phantasie, Verstand und Wille sich nicht mit ihm beschäftigen, so solle ich dieselben immer wieder auf den Mittelpunkt der Seele, auf ihn zurückführen, so daß ich durch ihn, für ihn und mit ihm arbeite, wirke und leide. Zwar habe ich diese Übung früher schon angestellt und beibehalten, aber jetzt, wo ich die Gegenwart Gottes in meiner Seele in einer viel erhabeneren und gleichsam geistig fühlbaren Weise empfinde und die Seelenkräfte, Verstand, Phantasie und Wille getrennt erblicke, fühle ich größere Gnade, mich immer wieder an Gott zu wenden und mit ihm vereinigt zu sein."

20. Januar 1909. — „Ich kann nicht mit aller Bestimmtheit sagen, ob in diesem Gebete der Vereinigung meine Sinne voll und ganz aufgehoben waren, ich war erstaunt, als das Zeichen zum Schluß der Betrachtung gegeben wurde, da ich glaubte, mit derselben gerade begonnen zu haben. Es wurde mir wiederum die Reinheit der Seele, welche nichts als ausschließlich Gott sucht, gezeigt. Den 23. ließ mir Gott eine noch klarere Erkenntnis zuteil werden. In diesem besonderen Lichte sah ich Geist und Seele getrennt. Ich sah mich ganz umgeben vom Geiste Gottes, mein Geist schien sich gleichsam mit dem Geiste Gottes zu vereinigen. Ich erkannte, wie mein Geist voll Verlangen sich sehnte, ungehindert zu Gott emporsteigen zu können. Er wünschte nichts sehnlicher, als daß die Seele sich vom Körper trenne, damit sie ihres Gottes genießen könne. Ich glaube nicht, daß hieran Verstand und Wille beteiligt waren; dieselben hätten den Schmerz, welchen der Geist empfand, an den Körper gebunden zu sein, nicht ertragen können. Wenn Gott in diesem Schauen die Seelenkräfte nicht ge-

bunden hielte, ich glaube, der Körper müßte erliegen ob der Macht des Schmerzes der Seele. Der Körper ist die Last, welche der Geist zu tragen hat und an welche die Seele gebunden ist. Je reiner der Geist nun ist, desto größer sein Verlangen in das Eingehen Gottes. Je mehr er sich des Irdischen entledigt, desto häufiger der Flug nach oben, desto größer die Sehnsucht nach Seligkeit. Es wurde mir so klar, wie die Seele einzig für Gott geschaffen und in ihm allein ihre Seligkeit findet. Ich sah nun das Verlangen des Geistes meiner Seele nach Gott, dem höchsten Gute. Verstand und Wille, noch gebunden, konnten dem Geist nichts anhaben und ihn in seinem Fluge nicht stören.

„Bald gab Gott der Seele ihre Tätigkeit zurück. Verstand und Wille vereinigten sich mit dem Geiste oder nahmen ihre Tätigkeit wieder auf. Die Schärfe des Geistes, des übernatürlichen Lichtes, tritt zurück. Die Liebe und Güte Gottes, welche sich hierin beweist, ist eine große, die Leiden des Geistes im Verein mit den Seelenkräften würde die schwache Natur nicht zu ertragen vermögen.

Auch jetzt sind die Leiden der Seele keine geringen, da nichts Irdisches sie erfreuen und der Geist nicht aus sich selbst, sondern nur mit der Hilfe und Gnade Gottes sich zu Gott, wenigstens in den Bereich des übernatürlichen Lichtes aufzuschwingen vermag. Was sie gesehen, ist eine Erkenntnis von so überaus geistiger, übernatürlicher Art, darum auch so schwer, das der Seele Vorgeführte durch Worte klar zu machen."

19. März 1909. — Ich sah mich im innerlichen Gebet ganz vom Geiste Gottes umgeben, gleichsam in den Geist Gottes versenkt. Mein Geist ging ein in die innigste Vereinigung mit dem Geiste Gottes.... Ich erkannte die unendliche Größe und Heiligkeit des Geistes Gottes und von diesem Geiste sah ich den Geist der Heiligen umgeben, diese in ihn gleichsam versenkt, mit ihm vereinigt. Gefühle der Armseligkeit und Nichtigkeit durchdrangen meinen Geist, als er sich in dieses Licht, in die Nähe des Geistes Gottes versetzt sah. Ein großes Verlangen nach Leiden und Verdemütigungen beseelte mich, keine Arbeit, kein Kreuz schien

mir zu schwer. Die Liebe, welche ich empfand, verwandelte alles Kreuz in Wonne.

25. März 1909. — Seitdem mir die Gnade vom 19. März zuteil geworden, sehe ich mich, so lange ich gesammelt bin, ganz vom Geiste Gottes umgeben. Mein Geist gewahrt denselben in einer geistig sichtbaren Weise. Er erscheint mir unendlich mächtig, gewaltig, alles durchdringend, nichts von seiner Allgegenwart ausschließend, jedes Atom ist von ihm erfüllt und umgeben. Die Eigenschaften Gottes stehen mit einer Klarheit vor meinem Geistesauge, so daß ich nur der Sammlung, aber nicht des Nachdenkens bedarf, um von demselben ganz durchdrungen zu werden.

Wie ich schon früher bemerkte, bedarf es nur eines Aktes des Willens, sich zu sammeln, die geistig fühlbare, dem Geist der Seele sichtbare Gestalt des göttlichen Heilandes zu schauen.

Die allerheiligste Dreifaltigkeit zeigte sich meinem Geiste mit unendlicher Klarheit, die Einheit im Wesen, im Geiste und die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen stellen sich meinem Geiste deutlich vor.

Wie nichtig und armselig erscheint mein Geist vor diesem allgewaltigen Gott. Je mehr Gott sich mir zu erkennen gibt, desto armseliger scheint mein Wesen. Ich empfand eine glühende Liebe, welche mit einer tiefen Reue begleitet war.

8. April 1909. — Ich wurde von einer glühenden Liebe zu Gott erfaßt und mein Geist zu Gott hingezogen. Die Sinne schienen gebunden und auch die höheren Seelenkräfte waren außer Tätigkeit. Der Verstand war ins Schauen vertieft, Wille und Phantasie vermochten nichts über ihn, waren sie ja selbst in ihrer Tätigkeit gehemmt, und der Verstand war so lange in der Beschauung, als Wille und Phantasie gebunden waren.

Der Geist genoß die Fülle des Lichtes, er war selig in der Vereinigung Gottes. Die allerheiligste Dreifaltigkeit beglückte den Geist in bevorzugter Weise, er sah die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen und die Einheit im Wesen. Er verlor sich gleichsam in dieser Fülle des Lichtes und ging ein in den allgewaltigen Geist Gottes. Er schien von der Liebe und Herablassung Got-

tes wie überwältigt, er sah die Herrlichkeit, wozu er berufen, die Hand des Schöpfers, aus der er hervorgegangen ist, aber auch die Schwäche und Armseligkeit, womit er seinem Schöpfer diente.

Diese rein geistige Erkenntnis ist viel überwältigender, als sie es in der Tätigkeit auch der höheren Seelenkräfte sein kann. Die Liebe Gottes wirkt dermaßen auf den Geist ein, daß er wie außer sich ist und die Wunder der Liebe Gottes zur Seele, zum Geiste im Vergleich mit der eigenen geringen Liebe nicht fassen kann. Er sieht sich in die Liebe Gottes eingetaucht, versenkt und in dieser Liebe trat die mit der heiligen Menschheit bekleidete göttliche Person dem Geiste mit einer Klarheit, wenn auch nicht in sichtbarer, jedoch geistig fühlbarer Weise, vor.

Die Seele weiß mit aller Bestimmtheit, daß es die zweite Person, die mit der heiligen Menschheit ausgerüstete Person war, welche sich ihr vorstellte. Der milde, liebevolle Blick des Erlösers hat sie getroffen, sie wirft sich vor Dankbarkeit und Liebe nieder zu den Füßen ihres Erlösers und bedeckt dieselben

mit Küssen. Ihre Unwürde erkennend, möchte sie sich verbergen vor seinem Angesichte und andererseits auch wieder aufjubeln in der Liebe ihres Erlösers.

Dieses Geheimnis, diese geistig fühlbare Nähe des Heilandes, das bestimmte Wissen des Daseins seiner heiligen Gegenwart, des Blickes seiner Augen, sodann der Geist, welcher ja niemals mit der Seele den Körper verläßt (außer im Tode) und auch nicht mit dem Körper sich zu Gott hinaufschwingt, daß trotzdem der Geist sich, als ob er im Besitz des Körpers sei, zu den Füßen des Heilandes niederwirft, dieses Geheimnis ist für den natürlichen Verstand unfaßbar.

Auch des Geistes der Muttergottes sowie meines Schutzengels erfreute sich mein Geist. Die Muttergottes ließ sich liebevoll zu mir herab, tröstete mich und gab mir zu verstehen, daß mir viele Leiden bevorstehen, daß ich aber in der Liebe Gottes meinen Trost finden werde.

Wie lange dieser Zustand gedauert hat, weiß ich nicht. Die Seele fühlte sich neu gestärkt und getröstet, scheint zu den größten

Leiden bereit zu sein und beginnt mit neuem Mut ihr Kreuz wieder aufzunehmen, da die Freiheit der Seelenkräfte und die Tätigkeit der Sinne sie wieder in den Zustand des Leidens versetzt hat. Gott läßt mich zwar in seiner Liebe seine geistig fühlbare Nähe genießen, dies scheint mir ein Ersatz für die Wiederaufnahme der höheren und niederen Seelenkräfte, da die Seele im Verein mit denselben kämpfen und ringen muß, und die Nähe des göttlichen Heilandes ihr Stärke und Trost gewährt."

Von den hohen Gnaden der Schwester hatte niemand im Hause eine Ahnung. Als sie plötzlich starb, konnten kaum zwei Schwestern die Arbeit bewältigen, die die Verstorbene trotz langen, schweren Leidens allein geleistet hatte. Man darf sich eben den Mystiker nicht vorstellen als einen weltfremden Menschen, der in einer stillen Klosterzelle eingeschlossen, nur der Kontemplation lebt. Alle, die dem Verfasser begegnet sind, waren solche, die in angestrengtester, vielfach apostolischer Arbeit nicht selten über ihre Kräfte

zur Ehre Gottes tätig waren, ob sie nun im Ordenshause oder in der Welt lebten.

Denn, so schrieb der verstorbene Redemptoristenpater Rösler mit Recht:

„Der Wirklichkeitssinn des Mystikers bekundet auffallendes Verständnis für die Verhältnisse und Bedürfnisse des menschlichen Lebens in den verschiedensten und schwierigsten Lagen. Der falsche Mystiker ist dazu unbrauchbar. Der wahre weiß auch da noch Rat, wo die praktischen Weltkinder mit ihren Vorurteilen von der weltflüchtigen Unbeholfenheit des Mystikers rat- und tatlos dastehen. Es genügt, die Namen eines hl. Bernhard, eines hl. Ignatius, einer hl. Theresia zu nennen. Die hl. Katharina von Siena bringt in Italien den Frieden unter verzweifelten Verhältnissen zustande, wie sie auch nicht ruhte, bis das Avignoner Exil der Päpste sein Ende fand. Dionysius, der Kartäuser, wird vom Papst zur Reform der deutschen Kirche aus seiner stillen Zelle herausgerufen, von weltlichen Fürsten als Schiedsrichter gewählt, von Menschen aller Stände um Rat angegangen."

So ist es auch in unseren Zeiten noch. Mitten im Übermaß äußerer Arbeit und schwerer Sorgen schreibt Schw. Emilie, die mystisch begnadigte Oberin der Töchter vom hl. Kreuz:

„Die heilige Gegenwart meines Heilandes hindert mich nicht, meine Pflichten zu erfüllen, und ich hätte nicht gewagt, auch nur das Mindeste mit Wissen zu unterlassen." (6. 10. 1858).

„Heute schaute und kostete ich Gott beständig im Grunde meiner Seele, obschon ich mich mit verschiedenen äußeren Beschäftigungen befassen mußte. Mein Verstand erkannte ihn und mein Wille umfängt, liebt und kostet ihn. Die Ruhe meiner Seele ist in diesem Zustande unbeschreiblich groß, so daß auch große Unruhe sie nicht zu zerstören vermag." (2. 12. 1857) [106].

Wie viel von göttlichen Strafgerichten mag zudem das Beten und Büßen des Mystikers ganzen Ländern und Völkern erspart haben und wie viel Gnaden mögen sie vom Himmel erfleht haben.

[106] Richstätter, Deutsche Mystikerin, II.

„O mein Gott," so betet Lucie Christine zu Beginn der Karwoche 1883, „wird man Dich wieder in aller Öffentlichkeit beleidigen? ... Halte in unserer armen großen Stadt [Paris] das aufgärende Böse nieder. — Herr, sind Seelen nötig, um für unser Land Deine Schläge auf sich zu nehmen? Sieh, hier ist die meine! Ich habe sie Dir dargeboten und Dir gegeben; tue mit ihr, was Du willst, auf daß vor allem Deine Ehre gerettet, Dein Name verherrlicht werde und Dein Reich zu uns komme. Herrsche über Frankreichs Seelen, o mein König! Aber räche Dich nicht mit Härte; schließe Deiner Gerechtigkeit den Mund, sie hätte zu viel gegen uns zu sagen. Zerbrich unser armes Volk nicht, es ist das niedergebeugte Rohr. Behandle es nach dem Übermaß Deiner Liebe, mein Jesus [107]!"

Müßte man sich nicht glücklich schätzen, wenn in dieser Weise auch für das deutsche Volk heute von Mystikern gefleht und gesühnt würde?

Endlich sei noch eine Seite hervorgehoben,

[107] Poulain-Guardini, Geistl. Tagebuch der Lucie Christine.

die in der seelischen Eigenart des Mystikers seit dem 12. Jahrhundert bis in unsere Tage immer stärker hervortritt, ein tiefes Verständnis für das göttliche Herz Jesu. In ihm enthüllt sich ja der schauenden Seele das tiefste Wesen des Gottesmenschen. Weil Deutschland seit dem 13. Jahrhundert unter allen katholischen Nationen, was mystische Begnadigung und Verständnis für Mystik angeht, weitaus die erste Stelle einnimmt, darum entfaltete sich in herrlichster Weise hier auch zunächst die Verehrung des Erlöserherzens, fast ein halbes Jahrtausend früher, als durch die Visionen der hl. Margareta Maria Alacoque die moderne Herz-Jesu-Verehrung begründet wurde [108].

Das eine oder andere Beispiel aus neuerer Zeit möge genügen, um die enge Beziehung

[108] Vgl. Richstätter S. J., Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters, aus gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. Regensburg, Kösel-Pustet, 2. Aufl. 1924. — Deutsche Herz-Jesu-Gebete des 14. und 15. Jahrhunderts, aus mittelhochdeutschen und mittelniederdeutschen Handschriften. Regensburg, Kösel-Pustet, 2. Aufl. 1923.

mystischer Begnadigung zur Verehrung des göttlichen Herzens darzutun.

Die Düsseldorfer Mystikerin Schw. Emilie berichtete am 5. Dezember 1858 an ihren Seelenführer: „Als ich gestern abend einige Augenblicke am Fuße des Altars kniete, war plötzlich mein geliebter Heiland vor mir. Er zeigte mir sein göttliches Herz, durch und durch verwundet. Mit Staunen und unaussprechlich großem Schmerz betrachtete ich diese kostbaren Wunden. Wie lange ich in diesem Zustande war, weiß ich nicht. Da sagte mein geliebter Heiland: ‚Siehe, so verwunden die Meinigen mich mit ihrer kalten, abgemessenen Liebe. Wenn du willst, kannst du aber diese Wunden heilen [109]‘.“

Ein anderes Mal schreibt sie: „Jesus sagte mir: ‚Teile du den Schmerz meines Herzens mit mir.‘ In diesem Augenblicke erkannte ich — es war keine einfache Erkenntnis des Verstandes, es war mehr eine Anschauung — wie groß die Undankbarkeit der Menschen ist, wie sehr sie der Gnade widerstehen und wie sehr sie hierdurch meinen guten Herrn und Meister betrüben; besonders die mehr bevorzugten Seelen verwunden das liebevolle und mitleidige Herz meines geliebten Heilandes.“

109 Richstätter, Eine deutsche Mystikerin, II (5. 12. 1858).

XIV.

Mystische Begleiterscheinungen

Gegenüber der mystischen Gabe der Beschauung und des Innewerdens Gottes können andere mystische Gnaden nur als Begleiterscheinungen gewertet werden. Als solche sind einerseits äußerlich hervortretende Phänomene zu nennen, wie Sinnesentrükkungen oder Ekstasen, Stigmatisation, Erheben vom Boden, Lichtausstrahlungen usw. und andererseits Visionen und Ansprachen.

Da die Begleiterscheinungen sich leichter in Worten wiedergeben lassen als die Gabe der Beschauung und da sie zum Teil auffallend nach außen hervortreten, so ist von ihnen in Berichten aus dem Gebiete der Mystik viel mehr die Rede als vom Wesentlichen, der höheren Beschauung. Deshalb könnte der Seelsorger auch schon eher mit diesem Gebiete der Mystik, obwohl es untergeordneter Art ist, in Berührung kommen [110].

---

110 Vgl. die gründliche Behandlung bei Zahn 577—634.

Was die nach außen hervortretenden Begleiterscheinungen angeht, so kommen alle Autoren der verschiedenen Richtungen darin überein, daß hier die größte Vorsicht und Zurückhaltung geboten ist.

Seit dem hl. Franziskus von Assisi sind etwa 300 bis 400 Fälle von Stigmatisation bekannt. Zweifellos tragen manche von ihnen das Zeichen des göttlichen, außergewöhnlichen Wirkens, so daß Betrug oder natürliche Gründe vollkommen ausgeschlossen sind. Man lese nur die aktenmäßigen Berichte über die Stigmatisation der ehrw. Katharina Emmerich, deren Überwachung von ungünstig gesinnten preußischen Beamten geleitet wurde, oder das Leben der ehrw. Gemma Galgani.

Die wiederholt von ärztlicher Seite versuchten rein natürlichen Erklärungen der Stigmatisation sind den Tatsachen in keiner Weise gerecht geworden. Jene Erklärungsversuche sind noch viel unglaublicher als ein direktes Eingreifen einer fremden Macht, die über die Natur hinausreicht. Damit ist allerdings noch nicht gesagt, daß jede Stig-

matisation durch göttliches Eingreifen gewirkt sei. Dämonische Einwirkungen sind keineswegs an und für sich unmöglich, ja sogar durch die Begleitumstände hin und wieder nahegelegt. Ein minder gutes Zeichen würde es z. B. sein, wenn mit der Stigmatisation reklamehaftes Aufsehen erregt würde. Wenn die betreffende Person gar hiermit einverstanden wäre, so würde das ein evidentes Zeichen sein, daß göttliches Einwirken nicht vorliegt. Denn echte mystische Gnaden suchen um jeden Preis demütig verborgen zu bleiben. Die Mutter Dominika Klara Moes von Luxemburg, gest. 1894 im Dominikanerinnen-Kloster auf dem Limpertsberg bei Luxemburg, hatte durch Halbhandschuhe ihre Stigmatisation so geschickt zu verbergen gewußt, daß zu ihren Lebzeiten nur ihre Assistentin Kenntnis davon hatte, und die übrigen Schwestern die Stigmata erst an ihrer Leiche bemerkten.

Als einmal in Gegenwart des hl. Ignatius von einer Stigmatisation die Rede war und er um sein Urteil gefragt wurde, ließ er sein Mißtrauen durchblicken. Er wies auf die ent-

larvte Nonne von Cordova hin, die die Stigmata trug, 1546 aber von der Inquisition zu lebenslänglicher Einkerkerung verurteilt wurde. Er bemerkte dann weiter: „Dem Geist der Finsternis, der über die Seele selbst keine Gewalt hat, gelingt es oft, den Sinn solcher Leute, die auf nichtige Eitelkeiten Wert legen und auf neues aus sind, durch ihren Körper in Täuschungen zu verstricken." Das belegte er mit vielen Beispielen. So berichtet P. Ribadeneira, der die älteste Biographie des Heiligen schrieb. Nachher äußerte Ignatius Ribadeneira gegenüber unter vier Augen: „Es ist Gott eigen, die Seele des Menschen zu heiligen, auf sie einzuwirken und sie mit seinen Gnaden zu erfüllen, und zuweilen tut er dies in so überreichem Maße, daß die Fülle der göttlichen Gnade, die die Seele überflutet, auch auf den Körper ausströmt, und daß dann, was im Innersten vor sich geht, nach außen hervorbricht. Aber das sind höchst seltene Fälle [111]."

[111] Petr. Ribadeneira S. J., Vita s. Ignatii Loyolae V 10.

Noch größere Vorsicht und Zurückhaltung ist anderen außergewöhnlichen Phänomenen gegenüber am Platze, wo Sinnestäuschungen nicht ausgeschlossen sind, ja wo sogar Umstände diese begünstigen. Es sei nur an die Veränderungen erinnert, die von dem Kreuzbild von Limpias berichtet werden. Daß diese Änderungen nur subjektiv wahrgenommen werden, steht fest. Aber wie leicht ist bei religiös gesteigerter Nervenerregung und bei Massensuggestion Sinnestäuschung möglich, zumal vor einem sehr realistischen Christusbild mit Glasaugen, das dazu noch im Zwielicht aufgestellt ist!

Unter den außergewöhnlichen Tatsachen, die aus dem Leben der Mystiker berichtet werden, treten wohl am meisten Visionen und Ansprachen hervor, mystische Begleiterscheinungen, die auch deshalb besondere Beachtung verdienen, weil der Seelsorger ihnen gegenüber schon gezwungen sein kann, Stellung zu nehmen.

Daß derartige göttliche Mitteilungen möglich sind und der göttlichen Güte, Weisheit und Allmacht durchaus entsprechen, ist wohl

kaum besser dargestellt worden als durch Prof. Zahn: „Zwei Extreme sind zu vermeiden, Wundersucht und Wunderscheu, Furcht vor Kritik und Furcht vor Tatsachen, Leichtgläubigkeit und Ungläubigkeit.“ Vom Gedanken an den persönlichen Gott und dem Verhältnisse zu seinem Geschöpf ausgehend, ist die Schlußfolgerung von selbst gegeben: „Wenn es ein Gesetz des persönlichen Lebens ist, sich persönlich auszusprechen, und wenn Gott das höchste persönliche Leben ist, dann kann unmöglich angenommen werden, daß Gott gegenüber seinen eigenen Geschöpfen sich für immer in Schweigen gehüllt, für immer die Hände gebunden, daß er gefesselt durch die von ihm begründete natürliche Ordnung, jeden anderen Weg sich verschlossen habe, seine Weisheit, seine Liebe, seine Macht irgendwie außerordentlich über seinen Werken, über seinen Kindern walten zu lassen[112].“ In ähnlichem Sinne betont Denifle: „Wer alle Visionen für Erzeugnisse einer krankhaften Phantasie und Illusionen

[112] Zahn, Einführung in die Mystik 428 ff.

ansieht, muß auch die ganze Geschichte der Mystik als eine Krankheitsgeschichte betrachten. Mit einem solchen rechte ich nicht mehr und begreife nur nicht, daß wir uns auf demselben Gebiete [der Mystik] begegnen [113]."

Nach der Art und Weise, wie die Visionen wahrgenommen werden, teilt man sie in drei Klassen ein, in körperliche, sodann in bildhafte oder imaginäre oder imaginative und endlich in bildlose, geistige. Diese Dreiteilung der Visionen ist heute allgemein angenommen. Sie geht zurück auf den hl. Augustinus, sie wurde vertreten durch den hl. Thomas und wurde von Benedikt XIV. in seinem berühmten Werke über den Gang der Heiligsprechung ebenfalls als Grundlage gewählt [114].

Körperliche Visionen werden mit den äußeren Sinnen wahrgenommen, bildhafte, imaginäre, mit den inneren Sinnen durch

---

[113] Denifle, Deutsche Schriften des sel. H. Seuse S. XIV.

[114] s. Augustinus, De Gen. ad lit. XII 4 ff. — s. Thomas 2. 2. 174, 1 ff; De verit. 12 art. 10. — Bened. XIV De canonisatione III 50 a. 3 ff.

Bilder der Phantasie oder des Verstandes, bildlose oder intellektuelle endlich von der geistigen Seele, ähnlich wie sie nach dem Tode vom Leibe gelöst, rein geistige Mitteilungen empfängt oder nach der Art, wie die Engel rein geistig mit einander verkehren. Was von den Visionen, das gilt in derselben Weise auch von Ansprachen. Sie können mit den äußeren Sinnen wahrgenommen werden, mit den inneren Sinnen und endlich rein geistig.

Täuschung ist am leichtesten bei äußeren Visionen und Ansprachen zu fürchten. In den meisten Fällen dürften sie einem leicht erregbaren Nervensystem zuzuschreiben sein. Aber auch abgesehen davon, können sie ebenso vom bösen wie vom guten Engel hervorgerufen werden.

Bei den inneren bildhaften Visionen sind Täuschungen ebenfalls nicht ausgeschlossen. Auch hier ist es möglich, daß man bei einem leicht ansprechenden Nervensystem in Worten zu vernehmen glaubt, was sonst nur die Gedanken beschäftigt. Täuschung ist vor allem dann möglich, wenn man noch nie eine

echte Ansprache oder Vision mit ihren mächtigen Wirkungen kennen gelernt hat und wenn man glaubt, durch Steigerung des gewöhnlichen Gebetslebens zur mystischen Beschauung gelangen zu können. Sodann ist auch hier dämonischer Einwirkung der Zugang nicht verschlossen.

Wenn der böse Engel sich bei solchen, die echte mystische Gnaden aus Erfahrung kennen, in einen Lichtengel verkleidet und der Phantasie etwa ein lebendiges Bild des Heilandes vorführt, so wirkt das auf die Seele, um die Worte des hl. Ignatius in den Regeln der Unterscheidung der Geister zu gebrauchen, wie wenn ein Wassertropfen hart und scharf auf einen Stein aufschlägt. Die Seele hat keinen Augenblick das Bewußtsein von Gnade oder edler Anregung, sondern Angst, Widerstand, ja Abscheu machen sich geltend. Die Seele fühlt sich durch das, was ihr so ganz fremd erscheint, wie vergewaltigt und nachher bleibt eine Art Grauen in ihr zurück. Die hl. Theresia fürchtet bei Offenbarungen die Täuschung der Einbildungskraft:

„Es könnte auch Personen geben — und

ich habe wirklich solche gekannt — deren Kopf und Einbildungskraft so schwach ist, daß sie alles, was sie denken, auch zu sehen meinen. Das ist etwas sehr Gefährliches." (Seelenburg IV 3.)

Der hl. Johannes vom Kreuz verlangt: „Wir dürfen zur Grundlage unseres Verhaltens nicht die Worte und Offenbarungen nehmen, selbst wenn sie von Gott sind; denn unsere Weise, sie aufzufassen, würde uns sehr leicht in die Schlinge der Täuschung verwickeln." (Aufstieg II 19.)

„Zur Schwierigkeit, in den Ansprachen Gottes und den Visionen nicht zu irren, kommt noch eine andere: nämlich manche dieser inneren Erlebnisse haben den Teufel zum Urheber. Wie will man sie voneinander unterscheiden?" (Aufstieg II 21.)

„Aber, so wird man mich fragen, warum antwortet denn der Herr bisweilen auf die Fragen, die man an ihn stellt? Nun, ich behaupte, an seiner Statt antwortet manchmal der Teufel." (Ebd. II 21.)

Rein geistig wahrgenommene Visionen, die sich hin und wieder an das mystische

Innewerden Gottes anschließen oder auch unmittelbar auftreten, können dagegen nur allein durch Gott gewirkt werden. „Denn", so bemerkt der hl. Ignatius in der zweiten Regel über die Unterscheidung der Geister, „nur dem Schöpfer ist es eigen, in der Seele ein- und auszugehen und in ihr ohne vorausgehende Ursache seine Anregung zu bewirken, indem er sie ganz zur Liebe seiner göttlichen Majestät hinzieht. Ich sage ‚ohne Ursache', d. h. ohne irgendwelche vorhergehende Wahrnehmung oder Erkenntnis eines Gegenstandes, wodurch eine derartige Tröstung ihr mittels der eigenen Verstandes- und Willensakte zuteil werde." Dieses gilt auch für intellektuelle Visionen. Sobald aber der Mystiker das rein geistig Geschaute in materielle Wortbilder kleiden will, erhebt sich für ihn nicht bloß eine große Schwierigkeit, sondern es kann hier auch eine Fehlerquelle liegen, da er das Geschaute nicht ganz richtig wiedergibt oder da die Bilder, die er gebrauchen muß, von anderen nicht richtig gedeutet werden.

In einem Briefe an den hl. Bernhard weist die hl. Hildegard auf die Unmöglichkeit hin, Geistiggeschautes in Worten wiederzugeben:

„Ich bin eine armselige, sehr armselige Frau, süßester Vater. Höre mich in Güte an und verstehe in deiner Weisheit nach dem Lichte des Heiligen Geistes, was man über mich sagt. Ich habe das innere Verständnis des Psalmenbuches, des Evangeliums und der übrigen heiligen Bücher, wenn sie mir in diesem Lichte, das in meine Seele leuchtet, gezeigt werden. Aber der Geist gibt mir nicht das Verständnis des buchstäblichen Sinnes, und es wäre mir unmöglich, sie ins Deutsche zu übersetzen. Ich verstehe sie einfach zu lesen. Meine Seele allein wird erleuchtet." (Vakandard, Hl. Bernhard II 350.)

Eine ähnliche Gnade scheint die hl. Theresia im Vorwort ihrer Erklärung des Hohenliedes anzudeuten: „Seit einigen Jahren verleiht mir der Herr jedesmal, wenn ich gewisse Worte des Hohenliedes Salomons höre oder lese, die so außerordentliche Gnade, daß ich ohne den lateinischen Text in unserer Muttersprache zu verstehen, tiefer gesammelt und mehr gerührt werde, als durch die Lesung der erbaulichen Bücher, die ich verstehe. Dies ist fast gewöhnlich der Fall, während ich früher diese Worte auch dann nicht verstand, wenn sie mir in spanischer Sprache vorgetragen wurden." (IV, 1 [1911] 315.)

Daß bei der Wiedergabe von Visionen ebenso oder noch mehr wie bei den inspirier-

ten Verfassern der heiligen Schrift die Eigenart der Persönlichkeit und die eigene Gedankenwelt sich ausprägen muß, ist selbstverständlich, und es wäre unbillig, sich daran zu stoßen. Unbillig wäre es auch, jeden Ausdruck bis zum Äußersten ausdeuten zu wollen, und das, woran der Mystiker gar nicht gedacht hatte, hineinlegen zu wollen.

Der hochgelehrte bayerische Augustinerchorherr Amort stellt in seinem vielumstrittenen Werke De revelationibus regulae tutae (Augsburg 1744) nicht weniger als 125 Regeln auf, um Falsches von Echtem zu unterscheiden. Er selbst macht einen strengen Gebrauch davon und beanstandet nicht weniges bei der hl. Gertrud, der sel. Veronika von Binasko und der ehrwürdigen Maria von Agreda, bei der letzteren mehr als 400 Sätze.

Der Grund dürfte zumal bei der hl. Gertrud darin zu suchen sein, daß sie für das geistig Geschaute materielle Bilder zu wählen gezwungen war, die immer Bilder bleiben und als solche auch entsprechend gedeutet werden wollen, aber auch bei gutem Willen

irrig ausgelegt werden können. So wird es erklärlich, daß die ehrwürdige Katharina Emmerich, die stigmatisierte westfälische Mystikerin, ihre Schauungen aus dem Leben Jesu z. T. in den Bildern ihrer westfälischen Heimat wiedergibt. Es sind ja fast die einzigen, die ihr zu Gebote standen. Wer beim Mystiker Auskunft über kulturhistorische oder geographische Tatsachen sucht, geht in den allermeisten Fällen in die Irre. Das hindert aber durchaus nicht, daß der Geist der Salbung, der die Schriften der Dülmer Augustinerin, zumal in ihrer Darstellung des bitteren Leidens durchweht, viel mehr übernatürliche Werte geschaffen hat und immer noch schafft als manches gelehrte, mit wissenschaftlicher Genauigkeit geschriebene exegetische und auch aszetische Werk. Darum können zumal die Leidensbetrachtungen mit einer entsprechenden Vorbemerkung versehen dem Volke wie auch den Gebildeten nur empfohlen werden. Der Geist ist es, der lebendig macht, der Buchstabengeist tötet, das gilt auch dem Mystiker gegenüber.

„Im übrigen," bemerkt Kardinal Pitra,

„weiß jeder, daß Privatoffenbarungen nicht zu benutzen sind, um historische, naturwissenschaftliche, philosophische oder theologische Streitfragen unter den Gelehrten zu entscheiden. Es steht frei von solchen Offenbarungen, auch wenn sie approbiert sind, abzugehen, sofern gute Vernunftgründe dafür sprechen, zumal wenn die entgegengesetzte Ansicht durch Beweisstücke und sichere Erfahrung begründet ist[115]."

Wenn ein mystischer Vorgang auch zuerst vom guten Engel herrührt, so ist, wie der hl. Ignatius in seiner fünften Regel von der Unterscheidung der Geister betont, scharf die direkte Wirkung Gottes von der nachher einsetzenden eigenen Tätigkeit der Seele zu unterscheiden und das ist nicht immer leicht. Auch die anscheinend besten und heiligsten Dinge können darum nicht bloß vom guten Geiste, sondern auch vom eigenen Geiste kommen, ja sogar vom bösen Geiste, der sich in einen Lichtengel verkleidet.

Wenn auch nach der ganzen Charakter-

[115] Analecta sacra 8 S. XV. — Vgl. H. Noldin S. J. Theol. moralis (1922) II 35.

anlage guter Personen beabsichtigte Täuschung ausgeschlossen erscheint, so ist damit noch lange nicht die Sicherheit geboten, daß es sich bei Ansprachen, Visionen und Offenbarungen nicht um Selbsttäuschung oder dämonische Täuschung handelt. Selbst ein hl. Bernhard wurde bis zu seinem Tode Lügenprophet gescholten, weil trotz seiner Prophezeiungen und Wunder der von ihm gepredigte Kreuzzug ein so unglückliches Ende genommen hatte. Die hl. Katharina von Siena irrte sich, als sie auf Grund einer Offenbarung die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter leugnete, die zu ihrer Zeit von ihren Seelenführern, den Dominikanern, bestritten wurde.

Ja, schon das Verlangen nach außergewöhnlichen Gnaden als Beweis göttlichen Wohlgefallens oder deren lebendige Vorstellung kann bei Personen mit leicht ansprechendem Nervensystem die Illusion solch außergewöhnlicher Dinge, zumal innerer Ansprachen erwecken. Wer vermöchte das weite Gebiet der Selbstsuggestion, zumal bei der weiblichen Psyche, nach allen Richtungen

hin abzugrenzen. Darum ist die neuere Richtung, die weite Kreise für „mystisches" Gebetsleben und „mystische" Beschauung gewinnen will, auch von diesem Gesichtspunkte aus, trotz der Warnung vor Visionen, seelsorglich nicht ohne Bedenken.

Gerade die praktischen Mystiker, die echte Visionen aus Erfahrung kennen, sind sich der vielfältigen Fehlerquellen und Täuschungen in deren Beurteilung am meisten bewußt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß man nicht nach Ansprachen und Visionen verlangen und nichts tun darf, sie zu veranlassen, daß man sie vielmehr fürchten und wenig Wert darauf legen muß.

Verhalten bei Visionen und Ansprachen

Wie aber hat sich der Seelsorger zu verhalten, wenn ihm einmal derartige Mitteilungen gemacht werden?

Für gewöhnlich darf man wohl annehmen, daß nicht beabsichtigte Täuschung vorliegt. Diese wäre ernst zurückzuweisen. Sonst aber

sollte man ruhig darauf hinweisen, daß man solchen Dingen wenig Wert beimessen solle, der hl. Ignatius sei der Ansicht, unter 100 Fällen seien 95 Täuschung des eigenen, leicht ansprechenden Nervensystems. Freilich, wenn man Worte vernommen hat, so kann man nicht behaupten, man habe sie nicht gehört. Aber es sei ähnlich wie beim Ohrenklingen, das man hört, ohne daß eine äußere Ursache vorhanden sei.

Die hl. Theresia wußte Rat bei solchen vernehmbaren Worten. Sie schreibt am 23. Oktober 1576: „Die Schw. G. wird einige Tage Fleisch essen und sich der Betrachtung enthalten müssen. Sie hat eine schwache [leicht erregbare] Phantasie und alles, was sie betrachtet, glaubt sie zu sehen und zu hören."

Keineswegs aber ist es daher zu billigen, wenn der Schw. Benigna Consolata Ferrero, gestorben 1916 im Kloster der Heimsuchung zu Como, von ihrer Oberin täglich eine bestimmte Zeit festgesetzt wurde, in welcher sie aufschreiben sollte, was ihr der Heiland wiederum gesagt habe. Da ist es nicht zu ver-

wundern, daß nicht weniges davon ohne weiteres als fromme Betrachtung und Einbildung einer guten Seele mit leicht erregbarem Nervensystem erscheint.

Der hervorragendste unter den spanischen Mystikern, der hl. Johannes vom Kreuz, bietet für die Behandlung von Visionen und Ansprachen die richtigen, goldenen Grundsätze, die sich in folgenden Regeln zusammenfassen lassen [116].

Erstens: Trotz der vielen aufgestellten Regeln Echtes vom Unechten zu unterscheiden, ist es im einzelnen Falle schwer, zu bestimmen, ob und wie weit eine Vision oder Ansprache — um die letztere dürfte es sich meistens handeln — vom guten Engel, vom bösen Engel oder vom eigenen Geiste kommt.

Zweitens: Weil das so schwer ist, darum verlangt Gott auch eine so schwierige Untersuchung nicht, die oft genug doch zu keinem sicheren Ergebnis führt.

Drittens: Also ist durchaus der sicherste Weg zu wählen. Man soll sich ruhig von

116 Aufstieg zum Berge Karmel II 29, 30.

dem abwenden, was man gehört oder gesehen hat.

Viertens: Wurde in der Ansprache etwas verlangt oder mitgeteilt, so soll man es prüfen oder vom Gehorsam prüfen lassen an den Wahrheiten des Glaubens, nach der Vernunft, nach seinen Standespflichten oder Ordensregeln und dem Willen der Oberen. Dann soll man eventuell die Wahrheit annehmen oder das Aufgetragene tun, nicht weil man es in außergewöhnlicher Weise gehört hat, sondern weil der Glaube, die Vernunft, der Gehorsam oder die Standespflicht es gebietet, der Ansprache selbst aber keinen weiteren Wert beimessen. Man soll es, wie die hl. Theresia bemerkt, machen wie mit einer Traube. Man nimmt die süßen Weinbeeren, d. h. den Inhalt der Ansprache auf Grund der vom Glauben erleuchteten Vernunft, und den Stengel wirft man fort, die Ansprache selbst beachtet man nicht.

Als Hauptgrundsatz schärft der hl. Johannes vom Kreuz dann ein, sich von allem abzuwenden, was nicht direkt zur Vereinigung mit Gott führt: „Denn abgesehen davon, daß

die Seele sich mit etwas abgibt, was nicht Gott ist und nicht ein gewöhnliches Mittel zur Vereinigung mit Gott, könnte eine Seele leicht vom bösen Feinde getäuscht werden." (II 29.)

Man braucht nur den Versuch zu machen und wird es bestätigt finden, daß jeder echte Mystiker sich in seinen Ängsten erleichtert und wie erlöst fühlt, wenn man ihm die klaren und so vernünftigen Grundsätze des großen spanischen Mystikers vorlegt. Wenn man sie aber nicht verstehen und annehmen will, so ist es ein sicheres Zeichen, daß entweder Täuschung, vielleicht sogar Nervenerkrankung vorliegt.

Ist die Seele wirklich vom Heiligen Geiste geleitet, so wird sie sich gerade im Gehorsam glücklich geborgen fühlen, dessen hohes Geheimnis niemand so zu werten weiß wie der Mystiker. Zu allem anderen, auch scheinbar Guten, kann der böse Engel antreiben, zu apostolischem Wirken mit stürmischer, schlecht beratener Initiative, zu Bußübungen, zu langen Gebeten und Werken der Nächstenliebe und der Demut. Niemals aber zum

Gehorsam! Denn im Gehorsam berührt sich der menschliche Wille mit dem göttlichen und dadurch die menschliche Seele mit Gott selbst. Zu Gott kann der böse Engel unmöglich eine Seele hinführen. Liegt der Grund der Täuschung in der eigenen Natur und den eigenen Nerven, so ist durch den Gehorsam gegen jene Regeln jede Gefahr ausgeschlossen, wird der Gehorsam verweigert, vielleicht weil Nervenerkrankung ihn schon unmöglich gemacht hat, so überschaut der Seelenführer sofort die ganze Sachlage und kann dementsprechend sein Verhalten einrichten.

Die Heiligen haben sich in ihrem Leben nach jenen sicheren Grundsätzen gerichtet, weil sie unter der besonderen Leitung des Heiligen Geistes standen. Die hl. Theresia richtete ihr Verhalten nicht nach dem ein, was sie im Gebet außergewöhnlicher Weise erfahren hatte, sondern hielt sich an das, was ihre Beichtväter sagten, auch dann, wenn es mit solchen Eingebungen im Widerspruch stand. Ähnlich handelte die hl. Margareta Maria Alacoque, als ihr der Heiland aufgetragen hatte, am ersten Freitag des Monats

die hl. Kommunion zu empfangen. Sie hielt sich an die entgegengesetzten Weisungen ihrer Oberin. So hatte es der Herr von ihr verlangt. Er belehrte sie: „Wer nicht gehorsam ist, kann mir nicht gefallen."

Wer sich an die goldenen Regeln des hl. Johannes vom Kreuz hält und sich nur auf den Glauben stützt, geht einen einfachen Weg und führt andere einen sicheren Weg. Wer aber trotz unzähliger Warnungen von seiten der Mystiker aller Zeiten blindlings darauf vertraut, was eine fromme Seele, — sei es auch noch so tröstlich und schön — vom Heiland, oder den Heiligen oder dem Schutzengel deutlich zu vernehmen glaubte, wer solchen Ansprachen Wert beimißt, obwohl sie häufig auftreten, weit ausgesponnen und sogar in ein System gebracht sind, wer solche Ansprachen vielleicht durch unkluges Verhalten selbst hervorzurufen sucht, der züchtet Visionärinnen zum Nachteil anderer Seelen, zum eigenen Schaden, vielleicht sogar zum öffentlichen Ärgernis.

Aber es ist kaum zu sagen, wie schwer es ist, jemanden von Täuschungen zu über-

zeugen, der sich einmal auf Ansprachen und Visionen frommer Frauen eingelassen hat.

Vinzenz von Lerin schreibt bereits im sechsten Jahrhundert in seinem goldenen „Denkbuch": „Wer war gelehrter, wer erfahrener in Theologie und weltlicher Wissenschaft als Tertullian? Mit wunderbarem Scharfsinn des Geistes umfaßte er das ganze Gebiet der Weltweisheit. Bei ihm sind fast so viel Gedanken als Worte, soviel Siege als Sätze. Das wissen die Irrlehrer und Heiden, deren Lästerungen er wie mit Blitzschlägen vernichtete. Und doch hat auch er, dieser Tertullian, am katholischen Glauben nicht festgehalten und die tollen, von überspannten Frauen aufgebrachten Wahnideen der Montanisten als echte Prophezeiungen verfochten[117]."

[117] Vinc. Lerin. Commonitorium c. 18.

XV.

Aszese und Mystik

Wie das Wort „Beschauung", so wird auch das Wort „Mystik" zuweilen in weiterer Bedeutung angewendet, zumal in Frankreich. So schreibt z. B. der hl. Franz von Sales: „Das betrachtende Gebet und die mystische Theologie sind ein und dieselbe Sache... Das betrachtende Gebet und die mystische Theologie sind nichts anderes als ein Verkehr, in welchem sich die Seele liebend mit ihrem Gott über seine unendliche Güte unterhält und sich mit ihm aufs innigste vereinigt[118]." Nach deutschem Sprachgebrauch aber würde man das keineswegs schon mystisches Gebet nennen. Vielleicht hat der hl. Bischof von Genf dazu beigetragen, in Frankreich die Scheidelinie zwischen Aszese und Mystik zu verwischen. Neuerdings bezeichnet der Benediktinerabt Dom Cuthbert Butler die Mystik als „Übung der Frömmigkeit, des Gebetes und der Liebe in einer tiefernsten und herzgründlichen Weise". Wenn

[118] Theotimus VI 1.

man sich darauf beruft, daß damit auch Harnack übereinstimme[119], so dürfte das alles andere als eine Empfehlung bedeuten. Denn wer als rationalistischer Protestant ohne jedes Verständnis für übernatürliches Gnadenleben ist, vermag erst recht nicht dessen zarteste Auswirkung und Blüte in der katholischen Mystik zu verstehen. Er ist deshalb von seinem Standpunkte aus gezwungen, den Begriff Mystik in weiterem Sinne zu nehmen. Ob es ratsam ist, darin zu folgen?

An und für sich wäre es ja von geringer Bedeutung, welches Gebiet man in der Theologie mit dem Worte Mystik bezeichnet. Wenn aber heute Katholiken wie Protestanten und Monisten über die Verwirrung klagen, die dieses Wort anrichtet, so dürfte das ein neuer Grund sein, in der katholischen Theologie auf klare Begriffe und eine deutliche Scheidelinie zu halten. Beim hl. Franz von Sales ist trotz des bildlichen Gebrauches der Worte Mystik und Ekstase der Begriff der eingegossenen, passiven Beschauung noch

119 Algar Thorold, Abt Butler über Mystik des Abendlandes, in Theologie und Glaube (1923) 171.

streng gewahrt. Bei modernen Autoren aber gewinnt man hin und wieder den Eindruck, als ob durch die Verschiebung oder Verwischung der Scheidelinie gerade das, was den Mystikern aller Zeiten als das erhabenste ihres Gebetslebens galt, wo zudem Täuschung am wenigsten Zutritt hat, als „belanglos" beiseite geschoben oder überhaupt gar nicht mehr beachtet wird, dagegen ein gefühlsmäßiges Beten, das von rein natürlicher Anlage, von natürlichen Umständen, von künstlerisch-ästhetischer Anregung stark abhängig ist, als mystisches Beten umgedeutet und gewertet wird. Echte übernatürliche Religiosität und wahrer übernatürlicher Gebetsgeist wird in keiner Weise leiden, wenn man auf die Täuschung und die irrige innere Genugtuung verzichtet, ein ähnliches Gebetsleben zu führen wie begnadigte Mystiker.

Die Aszese beschäftigt sich mit jener Heiligkeit des Lebens, deren sich alle Christen befleißen müssen. Sie handelt dabei von jenem Gebete und einer Art der Betrachtung, die jedem ebenso möglich als heilsam sind, von der frommen Erwägung, dem Herzens-

gebet, der Betrachtung der Heilslehren und des Lebens Jesu, dem Gebet der Einfachheit oder der erworbenen Beschauung, also auch von der „Übung der Frömmigkeit, des Gebetes und der Liebe in einer tiefernsten und herzgründlichen Weise." Das alles lehrte der Mystiker Scaramelli schon vor 300 Jahren in seiner „Anleitung zur christlichen Aszese."

Warum will man heute dafür lieber das Wort Mystik einführen? Schon seit einer Reihe von Jahren wählt man vielfach statt der lateinischen Form „Aszese", womit eine althergebrachte katholische Wissenschaft bezeichnet ist, die griechische Form „Askese".

Der hervorragende Philologe Erwin Rohde „ärgerte sich oft mit Recht über die Pedanterie, die mit griechisch geschriebenem, und doch dann meist lateinisch betonten, „Aischylos" usw. strengere Philologie zu vertreten wähnt und dafür um so geringere literarische Bildung verrät, und die ähnlich wie mit ihrem „Vergil" denjenigen Anstoß gibt, die sich noch außerhalb der Philologie für „Virgil" und seinesgleichen ein Herz und offnen Sinn bewahrt haben.... „Virgil, Horaz" usw. sind die für uns Deutsche historisch berechtigten und allein erträglichen Formen, so gut wie Vergilius, Horatius usw. für die Römer, Virgile, Horace für die Franzosen u. a. m. (Psyche

[1907] S. VII.) — Das gilt noch mehr für Askese und Aszese.

Es ist wohl zuerst auf Nachahmung protestantischer und monistischer Autoren zurückzuführen, bei denen sich die Bedeutung von Askese mit der katholischen Aszese ebensowenig deckt, wie Ethik mit katholischer Moral. Möglicherweise sagt das Sprachgefühl, daß „Askese" nicht ein Gebet und Liebe in „tiefernster und herzgründlicher Weise" umfaßt, und so zieht man dem Worte „Askese" das Wort „Mystik" vor. Es könnte nur der Klarheit dienen, wenn man die griechische Form denen überließe, die sie zuerst eingeführt haben, um der katholischen Aszese ihre alte Bedeutung zu wahren.

Die Mystik, im engeren Sinne gefaßt, handelt von Gebetsgnaden und damit verbundenen Prüfungen und Zuständen, zu denen nicht alle berufen sind. Selbstredend stände nichts im Wege, die Mystik in Verbindung mit der Aszese zu behandeln, wie die Moral auch die Aszese in ihren Bereich ziehen könnte. Aber hier wird die verschiedene Auffassung der mystischen Beschauung für die

Grenzlinien von Bedeutung sein. Ist die mystische Beschauung artmäßig von dem gewöhnlichen Gebete verschieden, so sind die Grenzlinien unschwer zu ziehen. Anders aber liegt die Sache, wenn man in der mystischen Beschauung nur eine gradmäßig gesteigerte erworbene Beschauung erkennt. Auch wenn man betont, daß sich unter dieser Auffassung Mystik und Aszetik „deutlich durch ihr Objekt unterscheiden," scheint die Grenze doch sehr unbestimmt, wenn man sagt: „Die Mystik hat zum Gegenstand den Vollendungszustand des geistlichen Lebens (via unitiva) der hienieden erreichbar ist, während die Aszetik über die vorbereitenden Stufen (via purgativa et illuminativa) handelt. Allein eine scharfe Trennung von Aszetik und Mystik, die auf einem spezifischen Unterschied zwischen Beschauung sich gründete, gibt es nicht[120]."

Die Vertreter dieser Ansicht „verwischen also den bei den Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts noch vorhandenen trennenden

120 Lercher, 45.

Artunterschied zwischen Aszese und Mystik und treten in Gegensatz zur mittelalterlichen Grunddefinition, die den Artunterschied des mystischen, vom rein aszetischen Leben in die cognitio (praesentia) experimentalis Dei setzt[121]."

Poulain dagegen stellt sich auf den Boden der Tradition, wenn er betont, „Mystik und Aszese darf man nicht durcheinander werfen. Die Aszese hat einen ganz anderen Zweck als die Mystik. Jene beschäftigt sich mit den Tugenden, zeigt ihre Natur, ihre Arten, die Mittel sie zu erlangen, die Hindernisse, Übertreibungen und Entstellungen, denen sie unterworfen ist usw. Der Berührungspunkt mit der Mystik liegt darin, daß sie auch das Gebet behandelt. Aber durch Übereinkommen begnügt sie sich damit, das gewöhnliche Gebet zu erforschen, d. h. jenes Gebet, das ebenso wie die Tugenden von der menschlichen Tätigkeit abhängig ist. Darum richtet man eine große Verwirrung an, wenn man vom Buche der Imitatio Christi sagt: Es ist

[121] Katholik (1912) B. 92, 296.

ein mystisches Buch. Nein, es ist hauptsächlich (surtout) ein aszetisches Werk[122]."

Die deutsche Übersetzung allerdings behauptet: „Es ist ein durch und durch aszetisches Werk[123]." Poulains Ansicht aber ist das nicht. Auf Grund der deutschen Übertragung ist der französische Verfasser wiederholt zu Unrecht angegriffen worden. Daß das Büchlein des Thomas von Kempen auch mystische Stellen enthält, wie Poulain annimmt, kann niemand leugnen[124]. Daß es aber „hauptsächlich" Aszese bietet, wird wohl ebenfalls von niemandem bestritten werden.

Man kann dem französischen Mystiker kaum Unrecht geben, wenn er, sich gegen die Unklarheiten in der französischen Mystik wendend, bemerkt:

---

[122] Poulain, Des grâces d'oraison (1914) 6.

[123] „Fülle der Gnaden" I 9. — Zahn, Krebs und der „Katholik" hatten schon früher auf die ungenaue Wiedergabe des französischen Originals hingewiesen. So ist es stets angebracht, den französischen Originaltext zu zitieren, wenn man sich auf Poulain bezieht oder ihn widerlegen will.

[124] Z. B. Imitatio Christi I 3; II 1; III 34 usw.

„Das Wort Aszese ist klar und deutlich, warum es durch ein mehrdeutiges Wort ersetzen?" Auch sei das Wort Mystik nicht berechtigt, wenn man es für Aszese verwende. Denn Mystik setze irgend etwas Geheimnisvolles voraus. Davon findet sich aber nichts, wenn man Demut und Abtötung lehrt. Will „man aber mit Mystik das Wirken der Gnade bezeichnen, so falle auch die Dogmatik darunter."

Ebenso tritt der Beuroner Benediktiner P. Mager für die scharfe Scheidung von Aszese und Mystik ein. Nicht mit Unrecht hebt er hervor, wenn man die Bezeichnung Mystik auf das Gebiet der Aszese ausdehne, so müsse man für das Gebiet, das man bisher mit dem Namen Mystik umgrenzte, ein neues Wort prägen.

Auch die Verwechselung von „Mystikerschrift" und „mystische Schrift" scheint zu irriger Auffassung geführt zu haben. Wenn ein Mystiker über Aszese schreibt, so kann man das allenfalls eine „Mystikerschrift" nennen, aber damit wird diese noch nicht zu einer „mystischen" Schrift.

Der beste Kenner der deutschen Mystiker schreibt in dem wertvollen Buch, das er aus deren Schriften zusammengestellt hat: „Was die deutschen Mystiker in ihren Schriften wollen, faßt der selige Heinrich Suso treffend in die Worte zusammen: ‚Entbildet werden der Kreatur, nachgebildet werden nach Christus, überbildet werden in Gott.‘ Sie bieten zum weitaus größten Teil das, was heute in der Aszese behandelt wird. Denn die deutschen Mystiker verstanden unter der via ordinaria, dem gewöhnlichen Wege, keineswegs, wie nicht selten behauptet wurde, den mystischen Weg, der etwas außerordentliches ist, und von der freien Güte Gottes abhängt, sondern jenen, den auch Jesus Christus, der göttliche Meister, allen vorgezeichnet hat[125].“

125 P. H. Denifle, Das geistliche Leben, Eine Blütenlese aus den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts (1880) S. VI.

XVI.

Die Lektüre von Mystikerschriften

Zweifellos sind Mystikerschriften, auch wenn sie sich auf das Gebiet der Aszese beschränken, von einem solch warmen Hauch übernatürlichen Geistes durchweht und durch eine solche Salbung ausgezeichnet, daß sie sich vorteilhaft von aszetischen Werken unterscheiden, die bloß allein auf mühsamen Studien beruhen. Es sei nur an den hl. Bernhard und die Zisterzienserschule erinnert, an Hugo und Richard von St. Viktor, an die Franziskanermystiker, den hl. Bonaventura und den sel. David von Augsburg, an die Dominikanermystiker, den sel. Heinrich Seuse und Tauler, an die Schriften des Thomas von Kempen, an die Kartäusermystiker wie Justus Landsberger, vor allem aber an den ehrwürdigen Benediktinerabt Ludwig Blosius, der das Beste aus den Schriften jener begnadigten Männer gesammelt und verarbeitet hat. In späterer Zeit tragen die Schriften des ehrwürdigen Ludwig de Ponte

S. J. denselben Charakter. Es sind zumal seine in vielen Sprachen übersetzten Betrachtungen, die sich durch die Salbung des Heiligen Geistes auszeichnen. In ihnen tritt zugleich die Betrachtungsmethode des hl. Ignatius in die Praxis übersetzt sichtbar vor die Augen. Viel Gutes haben für hochherzige Seelen die Werke des hl. Franz von Sales gewirkt, wie die Schriften der französischen Jesuitenmystiker Lallemant, Surin, Rigouleuc und Grou, die insoweit auf mystische Gnaden vorbereiten möchten, daß von seiten des Menschen alles beseitigt wird, was Gott hindern könnte, solche Gnaden denen zu verleihen, die er dazu berufen hat.

Denn „es wäre eine irrige Annahme," bemerkt P. Meschler im Anschluß an Jakob Alvarez, „daß alle Christen oder der größere Teil der Christenheit, zur eigentlichen Mystik berufen sind und alle sie erreichen könnten. Nur verhältnismäßig wenige werden ihrer habhaft, sei es aus Mangel an Berufung, sei es aus eigener Schuld. Gott hat außer der Mystik noch andere Wege, zur Vollkommenheit zu führen. Dergleichen Wege sind Ver-

folgungen, Leiden, Krankheit und mannigfaches Kreuz, Entbehrungen, Versuchungen, selbstübernommene Kasteiungen, heldenmütige Übung der Nächstenliebe oder die Überlast apostolischer Arbeiten. Wer kennt all die Ursachen und Wege, welche der göttlichen Vorsehung gegenwärtig sind, um ihre Geschöpfe zum Ziele zu führen [126]. Wer über so viel Tugend verfügt, daß er in allem den Willen Gottes in seinem Stande vollzieht, der ist vollkommen. Und das läßt sich erreichen durch das gewöhnliche Gebet. Ja, es möchte geschehen, daß eine solche Seele vor Gott höher in der Liebe steht, als selbst ein mystisch Begnadigter.

So ist es also gar nicht nötig, mystische Zirkel zu stiften und Mystik zu predigen. Von 500 Zuhörern würden kaum zehn etwas fassen und sich zunutzen machen. Wohl aber ist es immer und bitter nötig, die Seelen zu gewöhnlicher Tugend und Vollkommenheit zu erwecken [127]."

[126] Jac. Alvarez de Paz. De studio orationis l. 5, p. 2, c. 3.

[127] Meschler, Aszese und Mystik, 187.

„Echte Mystik ist Leben, ist tiefstes, zartestes Seelenleben, ist geheimnisvolles Gottesleben in der Seele. Das aber darf nimmermehr Gegenstand des unberufenen Geredes werden, der zudringlichen Blicke, der plumpen Berührung. Das wäre Entweihung und Zerstörung zugleich. Trägt unser Interesse an der Mystik diese Gefahr in sich? — Fort darum mit dem ‚Interesse', das sich ins Heiligtum mystischer Erlebnisse einschleicht, um etwas ‚Interessantes' zu erleben, um die dumm lüsterne Seele mit dem Kitzel des Unerhörten zu prickeln. Wo immer neue Tiefen des seelischen Lebens sich auftun, naht man sich ehrfürchtig. Das ist einfachstes Lebensgesetz anständiger Seelen....

Es täte im Interesse wahrer Mystik und in unserem wahren Interesse an der Mystik not, die echten bewährten Straßen zur Gottvereinigung wieder mehr zu wandeln. Auf dieser königlichen Straße sind aber die Geleitsleute nicht gefühlsseliges Geschwärme, sondern herbe Seelenläuterung, starke Zucht und hochherzige Selbstverleugnung. Es mag etwas ernüchternd für unbesonnene Liebhaber — hier paßt das Wort Dilettanten — der mystischen Schriften lauten, aber es ist die Wahrheit: liebt ihr die Mystik, dann liebet zunächst die Aszese!

So haben es übrigens auch die besten mystischen Schriftsteller stets gemeint. So die Fürstin unter ihnen, die große hl. Theresia von Jesus. Sie durchflicht ihre tiefen Lehren und Bekenntnisse ständig mit praktischer Aszese. Wer das nicht beachtete, wer neu-

gierig nur die ‚unsagbaren Ereignisse' herausklaubte, für den wären Theresias Schriften nicht von Nutzen." Damit legt Ernst Böminghaus S. J. die richtigen Grundsätze für die Lesung von mystischen Schriften fest. (Stimmen der Zeit, 106. B. [1924] 236 f.)

Aber hat es denn überhaupt noch Zweck, von Mystik zu reden und darüber zu schreiben, wenn in der Mystik vor allem jene Gnaden zu behandeln sind, die nur durch eine außergewöhnliche Gabe des Heiligen Geistes zu erlangen sind? Sind denn nicht Dionysius der Kartäuser, Lessius und Suarez mit manchen anderen Geistesmännern der Ansicht, daß die eingegossene mystische Beschauung nur „sehr selten" verliehen wird?

„Sehr selten" ist ein relativer Begriff. Vielfach werden als Beispiel höchster Kontemplation Paulus, Moses und Benediktus angeführt, was wohl auf den hl. Gregor zurückgehen dürfte. Aber es wäre zweifellos ein Irrtum, zu glauben, daß sich hohe mystische Begnadigung nur im Laufe von Jahrhunderten wiederholte. Sonst wäre nicht eine ganze Bibliothek von eigentlichen Mystikerwerken entstanden, die hohe Gnaden der

Kontemplation auf Grund der Erfahrung zum Gegenstande wissenschaftlicher Behandlung wählen.

Die hl. Theresia macht auf eine Erscheinung aufmerksam, die man auch heute für den Anfang des mystischen Gebetslebens bestätigt findet. Vom Gebet der Ruhe, dem Anfang des mystischen Gebetes, schreibt sie: „Es gibt viele Seelen, die bis zu diesem Stande [dem Gebet der Ruhe] gelangen; aber wenige gibt es, die von da weiter fortschreiten, und ich weiß nicht, woran die Schuld liegt. Sicherlich fehlt es nicht an Gott. Verleiht ja seine Majestät die Gnade, bis hierher zu gelangen, darum glaube ich auch, daß Gott nicht aufhören werde, viele weitere Gnaden zu spenden, wenn wir nicht durch unsere Schuld ihn hindern[127a]."

Also ist die Heilige ebenfalls der Ansicht, daß hohe Grade der Beschauung recht selten sind, anders urteilt sie über die Häufigkeit der Anfangsgrade. So viel kann man wohl sagen, daß diese Gnaden so selten sind, daß

[127a] Leben, Kap. 15.

es schon aus diesem Grunde nicht gut wäre, sie anzustreben, andererseits aber nicht so selten, daß es überflüssig ist, darüber zu schreiben. Denn wenn die hl. Theresia es bedauert, daß manche von Gott dazu berufene Seelen, im kontemplativen Leben keine Fortschritte machen, so dürfte die Schuld nicht immer allein auf seiten des Mystikers liegen, sondern auch auf seiten des Führers, für den deshalb das Studium mystischer Werke notwendig ist.

Unter Berufung auf den hl. Thomas spricht der Dominikaner Vallgornera „vielen Seelen" die mystischen Gnaden der bildlosen Beschauung zu, die „durch ein übernatürliches göttliches Licht ohne Phantasiebilder" verliehen wird [128]. Scaramelli denkt wohl an die Anfangsgrade der mystischen Beschauung, wenn er bemerkt, sie fände sich fast an jedem Orte. Für Deutschland, das längst nicht mehr wie zur Zeit der deutschen Mystiker an der Spitze aller Nationen steht, dürfte P. Mesch-

[128] Thomas a Vallgornera O. S. Mystica theologia divi Thomae (1891) II n. 893.

ler der Wahrheit näher kommen, wenn er bemerkt: „Gewiß ist der Geist der Mystik in der jetzigen Welt keineswegs ausgetilgt. Es wird wohl kaum eine Gegend und eine größere Stadt geben, wo sich der Geist nicht betätigt; er tritt aber nicht so sehr an die Öffentlichkeit, weil wahrhaft mystisch Begnadigte Verborgenheit lieben und suchen [129]."

Welche Stellung soll der Seelenführer nun den Werken gegenüber einnehmen, die von Mystikern verfaßt sind?

Werke, die vor allem über Aszese handeln, können solchen empfohlen werden, denen es mit dem Streben nach echter christlicher Vollkommenheit ernst ist, so besonders die Imitatio Christi des Thomas von Kempen, die Werke des ehrw. Ludwig Bosius, die Schriften von Surin, Grou der „Weg zur Vollkommenheit" von der hl. Theresia, der erste Teil ihrer „Seelenburg", die Schriften des hl. Laienbruders Alfons Rodriguez usw.

Mystische Schriften dagegen, in denen an

[129] Meschler 187.

erster Stelle die höheren Gebetswege und ihre Begleiterscheinungen, Visionen, Ekstasen usw. Darstellung finden, sollen nicht allen wahllos in die Hand gegeben werden. Auch aus diesem Grunde schon ist es nicht ohne Bedenken, recht viele Seelen zu einem sogenannten „mystischen Leben" führen zu wollen. Durch die unvorsichtige Beschäftigung mit solchen Büchern könnte leicht ein unvernünftiges Verlangen nach außerordentlichen Gnaden erweckt werden, zum Schaden ernstlicher Arbeit an der eigenen Seele. Verhängnisvoll aber könnte die mystische Lesung wirken, wenn man sich dabei einredet, den Beruf zu außergewöhnlichen Gnaden zu haben, ja dieselben sogar schon empfangen zu haben.

Der hl. Franz von Sales führt als warnendes Beispiel zwei Ordensfrauen an, von denen die eine durch die Werke der hl. Theresia, die andere durch die Schriften der hl. Katharina von Siena sich so in deren Gedanken hineingelebt hatten, daß sie vollkommen in den Worten jener mystisch begnadig-

ten Heiligen redeten [130]. Auch heute konnten derartige Täuschungen beobachtet werden, die sogar zu Psychosen führten.

Freilich darf man auch nicht übertreiben. Handelt es sich um demütige und verständige Leute, die vor allem Wert auf gründliche Tugend legen, gute aszetische Bildung und Erfahrung im gewöhnlichen geistlichen Leben besitzen, so sollte man solche Bücher nicht ohne weiteres verbieten, wenigstens dann nicht, wenn andere solide aszetische Schriften die Hauptlektüre bilden.

Handelt es sich um Seelen, die mystische Gnaden aus Erfahrung kennen, so sind die Bedenken noch geringer. Aber auffallenderweise zeigen gerade solche weit weniger Interesse für derartige Lektüre als andere, ja lehnen sie sogar nicht selten ab. Bei den schweren inneren Leiden allerdings, von denen der mystische Gnadenweg begleitet ist, suchen und finden sie gern Trost und Ermutigung in den Werken des hl. Johannes vom Kreuz, der diese Prüfungen in unübertroffener Weise dargestellt hat.

[130] Vrays entretiens spirituels, 9. entr.

Wenn demnach eine Seele ein ruhiges, vernünftiges Urteil besitzt, so werden ihr mystische Bücher kaum schaden, können ihr aber unter den angeführten Bedingungen von nicht geringem Nutzen sein. Die Lesung wird die Glaubensfreudigkeit und Glaubensinnigkeit vertiefen, die Seele im Vertrauen mächtig heben, vor allem aber die Liebe entflammen, wenn sie sieht, wie gut der Heiland oder der unendliche Gott schon hier auf Erden gegen solche ist, die großmütig und hochherzig sich von allem losreißen und Gott allein in ihrem Denken, Wünschen und Streben, in all ihren Worten und Handlungen suchen; die gern für Gott leiden und ihm kein Opfer versagen. Das kann zum mächtigen Ansporn werden, den Heiligen darin nachzufolgen, nicht um ebenfalls mystische Gnaden zu erlangen, sondern sich ganz und gar an Jesus, den Heiland, und Gott den Herrn anzuschließen, um im Himmel noch viel enger mit Gott vereinigt zu sein als die Mystiker auf Erden. Warum sollte man also eine solche Lesung verbieten?

„Damit aber dieser Zweck wirklich erreicht

wird," bemerkt ein erfahrener Geistesmann, „müssen die mystischen Bücher eine gesunde Lehre bieten und außerdem vorzüglich geeignet sein, die Liebe Gottes mit all den sie begleitenden Tugenden zu vermehren. Derartige Schriften sind die Werke des hl. Bernhard, des hl. Bonaventura, des hl. Johannes vom Kreuz, des hl. Franz von Sales, des hl. Laienbruders Alfons Rodriguez, der hl. Theresia, der hl. Katharina von Siena, der hl. Gertrud, der hl. Katharina von Genua, der hl. Angela von Foligno, der hl. Margareta Maria Alacoque und andere Werke, die eine gesunde, sichere Lehre bieten, die Seele mit Gedanken an den Himmel erfüllen und sie anregen, Gott mehr zu lieben und mit größerem Eifer zu seiner Ehre zu arbeiten.

Wie gut auch eine solche Lesung immer sein mag, so kann dabei dennoch der Rat eines tugendhaften, gut unterrichteten, klugen und erfahrenen Seelenführers nicht entbehrt werden[131]."

Wie gefährlich es werden kann, wahllos auch innerliche Menschen zum „Wandern

131 Maumigny 299.

auf den Wegen der Mystik" anzuregen, und wie notwendig es ist, einen erfahrenen Führer in der Lesung mystischer Schriften zu Rate zu ziehen, möge nur ein Beispiel zeigen.

Bei mittelalterlichen Mystikern findet sich häufig die Mahnung, beim Gebete „Bilder und Formen", Phantasievorstellungen, fernzuhalten. Gewöhnlich werden dabei Seelen vorausgesetzt, denen die mystische Gabe des Gebetes der Ruhe zuteil wurde, so in dem Büchlein De adhaerendo Deo.

Wollte man aber versuchen, auf den Wegen des gewöhnlichen Gebetes sich an diese Weisung zu halten, so müßte das zu quietistischen Irrungen führen, da unser gewöhnliches Innenleben sich nur unter Begleitung von Phantasievorstellungen, mögen sie auch noch so schwach sein, vollziehen kann.

Unter den 68 Sätzen des quietistischen Mystizismus des Molinos wurden von Innocenz XI. auch die folgenden verworfen:

18. „Wer sich beim Gebete der Bilder, Figuren, entlehnter und eigener Begriffe bedient, betet Gott nicht an im Geiste und in der Wahrheit."

20. „Behaupten, beim Gebete sei es nötig, sich durch Erwägen und Nachdenken zu helfen, wenn Gott nicht zur Seele spricht, ist Unwissenheit."

21. „Beim Beten muß man im Dunkeln und allgemeinen Glauben verharren und in Ruhe jedweden besonderen Gedanken und das Denken an besondere Eigenschaften Gottes und der Dreifaltigkeit vergessen. Und so muß man in Gottes Gegenwart verharren, um ihn anzubeten, ihn zu lieben und ihm zu dienen, ohne jedoch dabei Akte zu erwecken, weil Gott daran kein Wohlgefallen hat."

36. „Kein Geschöpf, auch nicht die allerseligste Jungfrau und die Heiligen, dürfen in unserem Herzen einen Platz haben, weil nur Gott allein es besitzen will." (Denzinger-Bannwart 1238 ff.)

Für solche, die die Gabe der Beschauung erhalten haben, zeigt der hl. Johannes vom Kreuz, wie sie „ohne Bilder und Formen" sich im Gebete mit Gott vereinigen:

„Wenn die Seele sich in die Gegenwart Gottes versetzt, so gelangt sie in den Besitz jenes großen Friedens, wo sie in tiefen Zügen die Wasser der Weisheit und Liebe trinkt, ohne daß es nötig ist, ihr diese Wasser durch die Wasserleitung von Nachdenken, von Bildern und Formen zuzuführen[131a]."

[131a] Aufstieg zum Berge Karmel II 14.

„Unser Herr," schreibt Lucie Christine in ihrem geistlichen Tagebuch (29. 1. 1888), „erlaubte meiner Seele, augenblicklich alles Geschaffene, die ganze Welt von Zerstreuungen, die zur Zeit den müden Geist quälen, zu verlassen und sich mit einem Mal zu ihm zu erheben, ihn jenseits aller Bilder, aller Formen, aller Gedanken zu erfassen und so einige Zeit regungslos in ihm zu verweilen. Diese Vereinigung ist sehr einfach und hat nichts Fühlbares, keinen beseligenden Genuß, wenigstens war es gestern so. Gott, ganz allein!"

Wird aber die Bezeichnung „ohne Bilder und Formen" in nicht-mystischer, in aszetischer Beziehung gebraucht, so deckt sich das Streben, das darin zum Ausdruck kommt, mit dem, wozu der hl. Ignatius in seinen Exerzitien anleitet. Er verlangt möglichst große äußere und innere Einsamkeit, Entziehung selbst des Lichtes. Er fordert alle Gedanken fernzuhalten, die nicht zum Betrachtungsstoff passen. In seinen sogenannten Zusätzen bietet er in der Vorbereitung der Betrachtung, in den Weisungen für den Abend, die Nacht und den Morgen wirksame Mittel, alle Bilder möglichst fernzuhalten, die den Verkehr der Seele mit ihrem Gott stören könnten. „Denn", so heißt es in der

20. Vorbemerkung, „je mehr unsere Seele sich in Einsamkeit und Abgeschlossenheit befindet, desto geeigneter macht sie sich, um ihrem Schöpfer und Herrn zu nahen und ihn zu erreichen, und je mehr sie ihn auf diesem Wege erreicht, desto besser bereitet sie sich vor, um von seiner göttlichen und höchsten Güte Gnaden und Gaben zu empfangen." Bei der „ersten Gebetsweise" mahnt der Heilige: „Bevor ich in das Gebet eintrete, sammle sich der Geist ein wenig in Ruhe, indem ich sitzend oder auf- und abgehend erwäge, wohin und wozu ich mich begebe", nämlich mit Gott zu verkehren. Für das Gebet selbst betont die zweite Vorbemerkung: „Nicht das Vielwissen sättigt die Seele, sondern das innere Fühlen und Verkosten der Dinge."

So bietet der hl. Ignatius in seinen Exerzitien die praktischen Anweisungen für das, was der Benediktiner Johann von Kastl in seinem früher dem sel. Albertus Magnus zugeschriebenen Büchlein De adhaerendo Deo wiederholt einschärft, wenn es allgemeine Gültigkeit haben soll:

„Je mehr du dich von Phantasievorstellungen und allen weltlichen und geschaffenen Dingen frei machst und durch guten Willen in deinem Verstande mit Gott vereinigt bist, um so mehr wirst du dich dem Zustande der Unschuld und der Vollkommenheit nähern." (VIII.) Noch deutlicher tritt derselbe Gedanke an einer anderen Stelle hervor: „Sorge nicht viel für fühlbare Frömmigkeit und fühlbare Süßigkeit, oder Tränen, sondern halte dich durch guten Willen in Geist und Verstand innerlich mit Gott vereinigt. Denn über alles ist Gott der Geist wohlgefällig, der frei ist von Phantasievorstellungen, d. h. von Bildern, Gestalten und Vorstellungen geschaffener Dinge. Denn es ziemt sich, daß der Mönch frei ist von jeder Kreatur, damit er in seinem Innern rein und unbehindert auf Gott hinschaut, für ihn lebt und sich ihm hingibt. (X.)

Auf Grund der Ignatianischen Aszese stellt Surin hochstrebenden Seelen dasselbe Ziel ungleich klarer vor Augen:

„Die Seele ist unfähig, etwas anderes als Gott in allen Gegenständen zu sehen, die sich ihr darbieten. Durch längere Übung hat sie die Bilder der Geschöpfe, welche sich ihr darbieten, aus ihrem Geiste verbannt, daß sie wenigstens keinen Eindruck mehr auf ihren Willen machen. Sie richtet all ihre Blicke und all ihre Absichten auf den Schöpfer ... Wenn sie an die geschaffenen Dinge denkt, so geschieht es so, wie wenn sie nicht daran dächte, weil sie ganz voll von

Gott und ganz mit ihm beschäftigt ist und nur ihn liebt[131b]."

Der Kartäuser Dominikus von Trier, ein hervorragender Geistesmann des 15. Jahrhunderts, bringt diese Übung mit der Herz-Jesu-Verehrung in enge Verbindung. Damit zeigt er, daß er nicht alle sinnenfälligen Bilder ausgeschlossen wissen will, wenn er mahnt: „Überlaß dich als Schüler der ewigen Liebe, deren Lehrer der Heilige Geist ist. Gib dich dann häufig in deinen Gedanken, ohne sinnenfällige Bilder der Phantasie, d. h. mit deinem bloßen Verstand und deinem Willen ganz dem göttlichen Willen anheim im süßesten Herzen unseres Herrn Jesus Christus[131c]."

Tauler betont ausdrücklich, er wolle der Seele nicht alle Bilder und Formen nehmen und weist nachdrücklich dabei hin auf das minnigliche Bild unseres lieben Herrn am Kreuze.

Wenn die deutschen Mystiker immer mah-

[131b] Surin S. J., Les fondements de la vie spirituelle V 2; vgl. II 1; IV 7.

[131c] Appendix zu Surius, Exerc. Tauleri (1543) 165.

nen: „Laß die Bilder und Formen", so ist damit die Mahnung ausgesprochen, sich nicht unnütz zu zerstreuen, sie warnen vor einem ungeregelten Phantasieleben, wie es jede vernünftige Aszese tun muß. Nur allein in diesem Sinne darf jene Mahnung im Gebetsleben auch von solchen befolgt werden, die die außergewöhnliche Gabe der Beschauung nicht besitzen[131d].

[131d] Vgl. Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hg. von Karl Bihlmeyer (1907) 155—170.

XVII.

Das Verlangen nach mystischen Gnaden

Mit den bisher erörterten Fragen hängt eine andere enge zusammen: Darf oder soll man nach mystischen Gnaden verlangen und sie erstreben?

Versteht man unter „mystischen" Gnaden gesteigerte gewöhnliche Gebetsgnaden, die allen hochstrebenden Seelen als gehobene Betrachtung, als Herzensgebet oder als erworbene „Beschauung" erreichbar sind, so ist es klar, daß man alles tun soll, um diese Gebetsgnaden zu erlangen. Wie die Ignatianischen Exerzitien dazu anleiten, wurde früher hervorgehoben.

Aber wie steht es mit dem Verlangen und Streben nach außergewöhnlichen mystischen Gnaden?

Die Antwort scheint einfach zu sein. Wir sollen sogar nach der Visio beatifica, nach der unmittelbaren Anschauung Gottes im Himmel, streben, warum also nicht schon hienieden nach mystischen Gnaden? Es unter-

liegt ferner keinem Zweifel, daß mystische Gaben des Heiligen Geistes für die Seele kein geringes Mittel der Vollkommenheit sind. Endlich sind es nicht selten gerade Männer und Frauen von außerordentlichem apostolischen Wirken gewesen, in deren Leben mystische Gnaden deutlich hervortreten.

Eine indirekte Antwort auf die verwickelte Frage möge vorerst eine hochbegnadigte Mystikerin unserer Zeit geben, auf deren wahrhaft apostolischem Leben sichtlich Gottes Segen geruht hat, Mutter Dominika Klara Moes, die Stifterin des Dominikanerinnenklosters zu Luxemburg. In ihrer Angst, ein Spielball von Täuschungen geworden zu sein, schreibt sie ihrem Seelenführer: „Ein Trost bleibt mir in meiner Angst und Furcht, nämlich der, daß ich doch immer bei all meinem Tun und Lassen nur Gott allein aufrichtig gesucht habe. Wie glücklich sind doch die Seelen, die der Herr auf dem gewöhnlichen Wege ihre Heiligkeit finden läßt, und wie bedauernswert diejenigen, die Gott außerordentliche Wege führt! Täglich erfahre ich es noch immer, mit welchen Ängsten

und Sorgen dieser Weg besät ist. Möge der Herr mich stärken und meine Zweifel recht bald lösen [132]!"

Schw. Maria vom göttlichen Herzen war aufs höchste bestürzt, als sie durch ihren Seelenführer, den erfahrenen Benediktinerabt Ildefons Schober von Seckau belehrt, zum ersten Male klar erkannte, daß Gott sie auf anderen, höheren Wegen führe, als jene sind, auf welchen andere fromme Seelen wandeln. „Mein Gott," so schrieb sie zurück, „ist's denn wirklich wahr, muß ich zum erstenmal der Frage ernst ins Auge schauen; zieht Gott mich wirklich auf diesen Wegen? Ich gestehe, daß es mir einen furchtbaren Kampf kostet, meine Zustimmung zu geben. Ist's denn wirklich wahr, und kann ich, ohne den Herrn zu kränken, mich dem nicht entziehen? Ich kann mein fiat nicht sprechen, d. h. alles empört sich, schreckliche Angst vor Täuschung befällt mich. Außer diesem gewaltigen Widerstande, den ich empfinde, wenn's sein soll, mich der Leitung Gottes hinzugeben, ist mein zweites Gefühl das des hl. Petrus: Herr, in Ewigkeit nicht; gehe hinweg von mir; hast du denn all meine Sünden vergessen, allen Mißbrauch deiner Gaben, allen Widerstand deiner Gnaden? Wie ist's möglich, daß du mich nur eines Blickes würdigest [132a]?"

132 Barthel, M. Klara Moes 385.

132a Chasle-Sattler, Schw. Maria v. g. Herzen, Droste zu Vischering (1907), 166 f.

Ähnliche Bedenken finden sich im Leben der Mystiker so häufig, daß eine ständige, sorglose Sicherheit bei außergewöhnlichen inneren Erlebnissen als ein bedenkliches Zeichen anzusehen ist, und die Befürchtung beabsichtigter oder unbeabsichtigter Täuschung nahelegte.

Bei den Heiligen und den Geisteslehrern begegnet man meistens einer auffallenden Zurückhaltung, wenn es sich um außerordentliche mystische Gnaden handelt.

Der hl. Franz von Sales rühmt ein heldenmütig ganz Gott hingegebenes Leben auf dem gewöhnlichen Gnadenwege als ein „ekstatisches" Leben. „Glückselig die, welche, über sich selbst erhoben, ein übermenschliches, „ekstatisches" Leben führen, wenn sie auch nie im Gebet außer sich entrückt sind. Es sind nicht wenige Heilige im Himmel, denen niemals eine Entzückung durch beschauliches Gebet zuteil wurde; denn von vielen Blutzeugen und Heiligen beiderlei Geschlechtes lesen wir in ihren Lebensbeschreibungen, daß Gott ihnen im Gebete außer großer Andacht und glühendem Eifer keine besonderen Gna-

den gewährt hat. Nie aber hat es einen Heiligen gegeben, der sich nicht selbst überwunden und seine natürlichen Neigungen besiegt und so die Ekstase und Verzückung im Leben und Handeln gehabt hätte [133]."

Wiederholt kommt der große Meister der Seelenleitung auf diesen wichtigen Punkt zurück: „Es gibt sehr vollkommene Personen," bemerkt er ein anderes Mal, „denen unser Herr niemals solche Süßigkeit oder solche Ruhe im Gebet schenkt, die alles mit dem höheren Teile ihrer Seele tun, die ihren Willen mit der lebendigen Kraft und mit der Spitze der Vernunft sterben lassen im Willen Gottes; und dieser Tod ist der Tod am Kreuze, der viel vorzüglicher und großmütiger ist als der andere [134]."

Der hl. Vinzenz von Paul vertritt dieselbe Ansicht. „Die Vollkommenheit," bemerkt er, „besteht nicht in der Gebetsweise, der man folgt, sondern in der Liebe, die größer und glühender bei einer Seele sein kann, deren Gebet nach der gewöhnlichen Art in

133 Theotimus VII 7.

134 Vrays entretiens spirituels, 2. entret.

Erwägungen, Anmutungen und Vorsätzen verläuft, wie bei einer anderen, die sich mit dem Gedanken schmeichelt, eine höhere Gebetsart zu besitzen, und die es dabei versäumt, an der Ausrottung ihrer Fehler und an der Erwerbung von Tugend zu arbeiten [135]."

Benedikt XIV. gibt in seinem Werke über die Kanonisation der Heiligen als Regel für die Ritenkongregation die Worte des Kardinals de Lauria wieder: „Wir stellen fest, daß vielen die Ehre der Altäre zuteil wurde, obwohl in ihrem Heiligsprechungsprozeß gar keine Rede von der eingegossenen Beschauung war; man bringt vielmehr Beweise für den heroischen Grad ihrer Tugenden und für die Wunder [135a].

Suarez spricht sich in demselben Sinne aus, wo er von der Beschauung handelt: „Nicht allen vollkommenen Menschen ist es gegeben, sich dieses Grades der Beschauung zu erfreuen. Es hängt dies von der göttlichen Vorsehung ab und den verborgenen Gedanken Gottes ... Manchmal ergibt es sich auch

[135] Abelly, Vie de S. Vincent de Paul I 7.

[135a] Bened. XIV. Op. t. III. c. 26, 8.

aus der Disposition des Betreffenden, denn nicht alle sind für die Beschauung geeignet, sei es infolge der Trägheit ihres Geistes, sei es infolge ihrer zu unruhigen und regsamen Natur. Allerdings kann die Gnade immer diese natürlichen Hindernisse in der Seele überwinden, aber für gewöhnlich paßt sie sich ihr an [136]."

Die Beschauung ist also keineswegs das einzige Mittel, zur christlichen Vollkommenheit zu gelangen. Denn „die Heiligkeit besteht wesentlich in der Umbildung unseres Willens in den göttlichen Willen. Diese Umbildung aber kann ohne die Gnade der Beschauung allein durch die Betrachtung erreicht werden. Das ist die Ansicht der Heiligen und solcher Meister des geistlichen Lebens, die auf diesem Gebiete die meiste Erfahrung besitzen [137]."

Für die entgegengesetzte Ansicht könnte man sich auf zwei Jesuitenmystiker berufen. Jakob Alvarez da Paz schreibt ausdrücklich: „Wir dürfen nach der Gabe der Beschauung verlangen, ja wir

[136] De oratione mentali II 11 n. 9.

[137] Maumigny VI.

dürfen Gott in aller Demut um dieselbe bitten. Es ist sogar unsere Pflicht, uns auf dieselbe vorzubereiten durch vollkommene Selbstverleugnung und beharrliche Übung der Tugenden. Sicher tragen wir selbst die Schuld, wenn wir niemals die unaussprechliche Wonne der Beschauung verkosten [138]."

Lallemant hebt nicht ohne Übertreibung die große Hilfe der mystischen Beschauung für das innerliche Leben hervor: „Ohne Beschauung wird man nie große Fortschritte in der Tugend machen und andere nicht auf dem Tugendweg voranbringen. Man wird von seinen Schwächen und Unvollkommenheiten nie ganz geheilt. Man klebt immer an der Erde und erhebt sich nicht über die natürliche Gesinnung. Nie kann man Gott einen ganz vollkommenen Dienst leisten. Wenn man dieses herrliche Gnadengeschenk nicht besitzt, ist es sehr gefährlich, sich zu sehr mit dem Dienste des Nächsten abzugeben [139]." Die Ansicht des hl. Ignatius dürfte Lallemant damit sicher nicht wiedergeben. Da er selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat, sondern seine Vorträge von Patres des dritten Probejahres, die mystischen Gebetsgnaden große Hochschätzung entgegenbrachten, nachgeschrieben wurden, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Ansicht Lallemants nicht genau wiedergegeben wurde.

Eher findet sich die Ansicht des hl. Ignatius in den

[138] De orat. ment. L. I P. 3 c. 27.
[139] Bei Saudreau 128.

Antworten auf die Fragen wieder, die Godinez S. J., gest. 1644, ein Zeitgenosse Lallemants, in seiner mystischen Theologie bietet.

Frage: Ist es gut, menschliche Regeln vorzuschreiben, um die göttliche Beschauung zu erlangen?

Antwort: Die Beschauung ist eine freiwillig verliehene Gnade (gratia gratis data) und gewöhnlich eingegossene Gnade, wie die Gabe, Wunder zu wirken. Darum helfen menschliche Regeln nicht dazu, sondern nur, genau nach den Pflichten seines Standes zu leben und nach hoher Heiligkeit zu streben. Denn dieses Geschenk hängt mehr von der Freigebigkeit Gottes als vom Zustand des Menschen ab.

Frage: Kann man Regeln aufstellen, sie wenigstens zu bewahren?

Antwort: Die einzige Regel ist, einen Führer zu suchen, der in solchen Sachen Erfahrung besitzt. Der wird auf Reinheit des Lebens, des äußeren Verhaltens und der inneren Meinung dringen sowie zugleich auf treue Erfüllung der Standespflichten.

Frage: Sind solche, die die Gabe der Beschauung besitzen, heiliger als andere Diener Gottes, die nur auf dem Wege des gewöhnlichen inneren Gebetes vorangehen?

Antwort: Die Heiligkeit besteht in der heiligmachenden Gnade ... Sie wird vermehrt durch verdienstliche Akte jeder Tugend. Eine davon ist die Beschauung. Darum ist im allgemeinen der heiliger, wer tugendhafter und nicht wer beschaulicher ist. Solche, die die Gabe der Beschauung nicht besitzen,

aber tugendhafter sind als Männer der Beschauung, werden auch heiliger sein als diese. Der täuscht sich jedoch, wer glaubt, anders zu einem hohen Grade der Beschauung gelangen zu können, als durch viel Tugend, Kampf, Mühe und Schwierigkeiten.

Frage: Ist es zu empfehlen, allen ohne Unterschied der Person anzuraten, sich der Beschauung zu widmen und sie hervorzurufen?

Antwort: Sehr unvernünftig ist der, der das anrät. Denn es ist vielmehr eine eingegossene als erworbene Gabe [140]."

Etwas anderes ist es, wenn Lallemant, wie Rigouleuc berichtet, „die Patres des dritten Probejahres lehrte, auf die Leitung des Heiligen Geistes zu achten, und wenn er betonte, dazu seien drei Stücke nötig: erstens, Liebe zur Verachtung und zur Verdemütigung; zweitens Reinheit der Seele und Wachsamkeit, sie zu bewahren; drittens der Geist der Sammlung und des Gebetes.

Ohne sie könne man im Orden nicht vollkommen leben, noch Großes für die Seelen leisten. Gott wähle gewöhnlich für die Ausführung seiner Pläne nur Arbeiter, die sich in diesen drei Tugenden auszeichnen.

Er riet, damit drei Übungen zu verbinden: Erstens, die Verehrung des Herzens Jesu, um dort zu lernen, sich zu verdemütigen und die Selbstvernichtung des menschgewordenen Wortes zum Vorbild zu nehmen.

[140] Godinez S. J. Praxis theol. mysticae. Paris (1918) 184—188.

Zweitens, die Gottesmutter zum Vorbild der Reinheit zu nehmen und sich unter ihren Schutz zu stellen, um durch sie die kostbare Gabe der Engel zu erlangen.

Drittens, den hl. Joseph zum Vorbild der Sammlung, ihn zum Herrn und Lehrer zu wählen, in der Hoffnung, durch seine Gunst in die Geheimnisse des inneren Lebens eingeführt zu werden [1]."

Die Frage, ob man nach mystischen Gnaden verlangen darf oder sie sogar anstreben soll, ist also nicht so einfach zu beantworten, sondern es sind mehrere Unterscheidungen notwendig.

Zunächst ist zu unterscheiden zwischen dem Wesentlichen der mystischen Gaben, dem übernatürlichen Innewerden Gottes, und mystischen Begleiterscheinungen. Äußerlich wahrnehmbare Begleiterscheinungen, Ekstasen, Stigmatisation usw. haben für den inneren Fortschritt der Seele keine direkte Bedeutung, sie sind besonders Täuschungen ausgesetzt und auch dämonischer Einwirkung nicht entzogen. Es wäre ein sehr bedenkliches Zeichen, wenn eine Seele danach Verlangen trüge. Ähnliches gilt von körperlichen und

[1] Vie du P. J. Rigouleuc (1845) 8.

bildhaften Visionen, Ansprachen und Offenbarungen.

Aber wie steht es mit der mystischen Gabe der Beschauung selbst? Wiederum ist eine Unterscheidung zu machen. Wenn eine Seele schon die ersten Grade dieser Gnaden empfangen und Gott damit seine Auserwählung kundgegeben hat, so darf und soll sie durch großmütige Loslösung von allem Geschaffenen nach größeren Gnaden der Beschauung streben. Eine klare Antwort bietet der hl. Alfons von Liguori:

„Jene Gnaden, welche vom Glauben dadurch entfernen, daß sie in gewissen bestimmten Mitteilungen bestehen, wie Erscheinungen, Ansprachen und Offenbarungen, muß man mit aller Kraft zurückweisen; jene hingegen, die dem Glauben gleichförmig sind, wie unbestimmte und allgemeine Mitteilungen und Berührungen Gottes, die die Seele mit Gott vereinigen, soll man nicht zurückweisen. Ja, sie können in Demut erfleht und verlangt werden, um mehr und mehr mit Gott vereinigt und in seiner heiligen Liebe gefestigt zu werden. Dieses gilt jedoch nur

für jene Seelen, die schon mit ähnlichen Gunstbezeugungen begnadigt wurden. Denn für andere ist es der sicherere Weg, nur nach der aktiven [selbsttätigen] Vereinigung zu verlangen und nur diese zu erbitten. Diese besteht in der Vereinigung unseres Willens mit dem göttlichen Willen [141]."

Er betont an einer anderen Stelle: „Die passive Vereinigung ist nicht nötig, damit eine Seele zur Vollkommenheit gelangt; es genügt, daß sie zur aktiven Vereinigung komme.... Die aktive Vereinigung ist die vollkommene Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen Willen, worin sicher die ganze Vollkommenheit der göttlichen Liebe besteht." (1, 16.)

Mit den Worten des heiligen Kirchenlehrers wäre an sich die letzte Antwort gegeben. Alle hervorragenden Geistesmänner, die über Aszese und Mystik geschrieben haben, stimmen ja darin überein, daß die Kontemplation ein sehr mächtiges Mittel zur Vollkommenheit ist, aber auch darin kommen sie überein, daß es nicht das einzige ist. Wer

[141] S. Alph. Homo apostolicus, Appendix 1 n. 23.

ohne die Gabe der Beschauung empfangen zu haben großmütig und hochherzig auf dem Wege des gewöhnlichen Gebetes der Gnade Gottes entspricht, darf sich für überzeugt halten, auf diesem Wege zur höchsten Vollkommenheit gelangen zu können.

Eine weitere Unterscheidung könnte die Frage wohl der Lösung nahebringen, ob und in welcher Weise das Verlangen nach der Kontemplation genährt werden dürfe, auch wenn man noch nicht die besondere Auserwählung Gottes kennt.

Der Hauptgrund, weshalb Gott eine Seele dazu auserwählt, scheint darin zu liegen, die Seele stark zu machen, viel für den Herrn zu wirken, indem sie sich in Leiden und Arbeiten für ihn hinopfert, oder indem sie vom Herrn selbst in die Leidensschule genommen wird. Das tritt deutlich in der Berufung des größten christlichen Mystikers, des hl. Paulus, hervor: „Ich will ihm zeigen," sprach der Herr, „wie viel er um meines Namens willen wird leiden müssen." (Apostelg. 9, 16.) Dieser Gedanke läßt sich im Leben von nicht wenigen Mystikern deutlich verfolgen. „Es

wird gut sein", bemerkt die hl. Theresia am Schluß ihrer bedeutendsten mystischen Schrift, „zu sagen, zu welchem Zwecke der Herr so große Gnaden in dieser Welt verleiht ... Ich halte es für gewiß, daß diese Gnaden zur Stärkung unserer Schwachheit dienen, damit wir dem Herrn durch Ertragung *vieler Leiden* nachfolgen. Wissen wir ja, wie gerade diejenigen, welche Christus unsern Herrn am nächsten standen, immer auch die größten Leiden zu erdulden hatten ... Wie hätte wohl der hl. Paulus so außerordentliche Leiden ertragen können? An ihm können wir sehen, welche Wirkungen die wahre Beschauung und echte Visionen hervorbringen, die nämlich von unserem Herrn kommen und nicht bloße Erzeugnisse unserer Einbildungskraft oder Täuschungen des bösen Feindes sind. Hat Paulus sich etwa, um die Wonnen dieser Gnaden zu genießen, in die Verborgenheit zurückgezogen und auf nichts anderes mehr geachtet? Ihr wißt schon, daß er keinen Tag Ruhe hatte und auch zur Nachtzeit wird er keine gehabt haben, weil er sich da seinen Lebensunterhalt erwerben mußte.

Dahin zielt das innerliche Gebet und dazu dient auch die geistliche Vermählung [der Höhepunkt des mystischen Lebens], daß unaufhörlich Werke, lauter Werke daraus hervorgehen, die zugleich Kennzeichen sind, daß diese Gnade von Gott kommt ... Sieht der Herr, wie feige eine solche Seele ist, dann sendet er ihr wohl gegen ihren Willen ein sehr schweres Leiden, aus dem er sie jedoch mit Gewinn wieder befreit. Dadurch belehrt, verliert dann die Seele mehr und mehr ihre Furcht, so daß sie sich dem Herrn mit größerer Entschiedenheit zum Opfer bringt[142]."

Wozu der hl. Ignatius in seinen Exerzitien mit Hilfe der gewöhnlichen Betrachtung anleitet, erscheint hier bei der hl. Theresia als Endergebnis ihrer klassischen Darlegung der Mystik. Wenn also Ignatius anleitet, trotz des heftigen Widerstrebens der Natur um Leiden und Verdemütigungen zu bitten, so ebnet er damit der mystischen Gnade die Wege. Es ist ja die uralte Lehre, die Christus selbst gepredigt hat: „Wer mein

142 Seelenburg VII 4.

Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz täglich auf sich und folge mir nach." Es ist dieselbe Lehre, die Paulus in seinem Leben ausgeprägt hat, da er „mit Christus ans Kreuz geheftet war".

Jetzt läßt sich die endgültige Antwort geben. Wer seine Seele durch schmerzliche Reue, durch großmütige Buße und treue, ständige Wachsamkeit über seine Worte und Werke, zumal aber über sein inneres Denken, Wünschen, Verlangen, über Abneigung und Furcht möglichst von Fehlern und Unvollkommenheiten, von Weltsinn und Weltgeist gereinigt hat, wer sein ganzes Sinnen und Trachten nur allein auf Gott richtet, wer in allem die größere Abtötung seiner selbst sucht und kränkende Verachtung und Verdemütigung gern oder wenigstens geduldig hinnimmt, um alles Ungeordnete in der Natur zurückzuschneiden, wer sodann bereit ist und sich stark genug fühlt, all die schweren äußeren Leiden und die noch viel qualvolleren inneren Heimsuchungen auf sich zu nehmen, die mit der Gabe des höheren Gebetes verbunden sind, alle über das gewöhnliche

Maß nicht selten weit hinausgehenden Versuchungen gegen Glauben, Reinheit, Vertrauen, Liebe usw., wodurch die Seele zuvor gereinigt werden muß, durchzukämpfen, und zwar manchmal viele Jahre lang, wer bereit ist zu den noch viel tieferen mystischen Leiden der „dunklen Nacht der Seele", wer so vorbereitet ist, — der wird sich für ganz und gar unwürdig halten, daß zu der kleinen, mit ihrem erdhaften Elend noch beladenen armen Menschenseele sich Gottes unendliche Majestät in der staunenswerten Vertraulichkeit herniederneigt in einer solch bräutlichen Liebeseinigung, daß sich Himmel und Erde nicht genug darüber wundern können.

Der höheren Gebetsgnaden sich für gänzlich unwert halten, aber zu gleicher Zeit mit äußerster Anstrengung alles einsetzen, sich dieser hohen Gnade nicht unwürdig zu machen, das ist der sicherste Weg, sie zu erlangen, sofern es im Plane Gottes liegt. Darin dürften alle Mystiker übereinstimmen.

„Gott liebt gar sehr die Demut," so betont die hl. Theresia in ihrer Seelenburg (VII 4). „Haltet ihr euch nicht für wert, auch nur in

die dritte Wohnung einzugehen, so werdet ihr ihn um so geneigter machen, euch in die fünfte Wohnung aufzunehmen, und in dieser könnt ihr, wenn ihr fortfahret, oft in sie einzugehen, ihm so dienen, daß er euch sogar noch in seine eigene Wohnung einführt."

Auch darin werden alle übereinstimmen, daß Gott diese Gnade weit häufiger geben würde, wenn man großmütiger und hochherziger mit der allen zu Gebote stehenden gewöhnlichen Gebetsgnade mitwirken würde, so daß zur Weiterführung der Seele außergewöhnliche Gebetsgnaden von Nutzen sind. „Denn je enger man sich an Gott anschließt," bemerkt der hl. Ignatius, „und je freigebiger man sich gegen ihn erweist, um so mehr wird man auch Gottes Freigebigkeit an sich erfahren und von Tag zu Tag geeigneter werden, immer größere Gnaden und geistliche Gaben zu empfangen [144]."

In der fünften Vorbemerkung der Exerzitien weist er auf den großen Nutzen hin, „mit Großmut und Hochherzigkeit gegen seinen Schöpfer und Herrn in die Übungen einzu-

[144] Summarium Constitutionum 19.

treten und all sein Wollen und seine Freiheit ihm darzubringen, damit die göttliche Majestät sowohl über seine Person als über alles, was er besitzt, nach ihrem heiligsten Willen verfüge". Diese Gesinnung soll dann nachher im Leben zur vollen Tat werden. Wo es geschieht, sind die Vorbedingungen zu mystischen Gnaden gegeben.

Darin liegt der tiefste Grund, weshalb die hl. Theresia in ihren Klöstern so häufig die Gabe der Beschauung fand, weniger aber darin, daß es sich um einen kontemplativen Orden handelt. Denn wo sich jene hochherzige Gesinnung Gott gegenüber in solcher Weise kundgibt, daß außergewöhnliche Gebetsgnaden der Seele förderlich sind, sollte Gott dieselben solchen, die in anstrengender Berufsarbeit und apostolischer Tätigkeit sich für ihn aufreiben, eher versagen, als solchen, die in kontemplativen Orden leichter die erworbene Beschauung pflegen können?

P. Eberschweiler S. J., schreibt in seinem geistlichen Tagebuch, sechs Jahre bevor ihm die Gabe der Beschauung zuteil wurde: „O, mein Vater, ich will nicht aufhören, mit dei-

ner Gnade mich zu sehnen nach jener Stufe der Vollkommenheit, welche die Kontemplation in sich schließt. Würde dieses mein Verlangen auch hienieden nicht erfüllt, so geschieht es ja doch endlich drüben. Und so ist dieses Verlangen zuletzt ein Verlangen nach Vereinigung mit dir im Himmel." Diese Gesinnung, in die Tat umgesetzt, würde zweifellos vielen diese Gnade vermitteln, denen sie jetzt durch eigene Schuld versagt bleibt.

Alle Mystiker dürften darin übereinkommen, wer die Gabe des höheren Gebetes in dieser Weise auffaßt und wer mit solcher Vorbereitung Ernst macht, der darf wohl darnach verlangen und darf auch Gott, trotzdem man sich ihrer für gänzlich unwert erachtet, mit voller Ergebung in den göttlichen Willen darum bitten. Damit sind die Mahnungen der hl. Theresia wie die ganze Richtung der Schulung Lallemants verständlich, auch die Mahnung Taulers: „O Kinder, ehe dieses in dieser Weise geschieht, muß die Natur zuvor noch manchen Todes sterben. Hierzu gehört manch wilder, wüster, unbekannter Weg, auf dem Gott den Menschen

leitet, zieht und sterben lehrt. O Kinder, ein wie edles, fruchtbares und wonnigliches Leben wird aber in diesem Sterben geboren! Wie ist es ein so lauteres, edles, unergründliches Gut — sterben zu können, um solchen Gutes, wie die Vereinigung mit Gott ist, teilhaftig zu werden! Ach, wer sollte denn ablassen, sich zu bereiten für einen solchen König, da er doch unsere geringe Natur für sein göttliches Wesen empfänglich gemacht hat[145]!"

Wer tiefes Verständnis für echtes mystisches Gebetsleben besitzt, empfindet wohl schon einmal ein stilles Sehnen nach jener innigen Vereinigung mit Gott, womit der Mystiker in den Stunden der Kontemplation begnadigt wird. Aber alle mystischen Gnaden eines hl. Benedikt und Franz von Assisi, eines hl. Ignatius und einer hl. Theresia, ja selbst eines hl. Paulus, der bis zum dritten Himmel verzückt war, was sind sie gegen die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht? Kaum ein geringes Aufleuchten aus einem unermeßlichen Meer von Licht und

145 Bei Denifle, Geistl. Leben (1873) 474.

Schönheit, von Reinheit und Heiligkeit, von Wonne und Seligkeit! Alle Auserwählten aber sind berufen, nach ihrem Tode in Gott einzugehen, nicht bloß, um seiner Gegenwart nur im mystischen Dunkel inne zu werden und auf kurze Zeit, sondern die heiligste Dreifaltigkeit zu schauen von Angesicht zu Angesicht, den unendlichen Gott, das höchste Gut, zu schauen durch sein eigenes Licht, heilig und schön zu sein durch seine eigene Heiligkeit und Schönheit, selig zu sein durch seine eigene Wonne und Seligkeit, und das alles auf ewig.

So konnte Paulus, der wie kein zweiter die Leiden des Mystikers aus Erfahrung kannte, schreiben: „Die Leiden dieser Zeit sind nicht zu vergleichen mit der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird.“ Echt paulinische Gedanken sind es, wenn die Ignatianischen Exerzitien den Weg der Entsagung und des Kreuzes in der nächsten Nachfolge Jesu so stark betonen. Dieser Weg muß sicher zu hoher Vereinigung mit Gott führen, wenn nicht hienieden in der mystischen Gabe der Beschauung, so doch sicher in der Ewigkeit

durch einen hohen Grad der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht.

In der Betrachtung vom Reiche Christi, der Zentralbetrachtung der Exerzitien, fordert Christus als König die Seele zur engsten Nachfolge auf: „Wer mit mir kommen will, muß mit mir sich abmühen, damit er mir, wie er mir in der Mühsal, so auch in der Herrlichkeit folge":

„Wie die Mühsal, so der Lohn!" Praemium respondebit labori!

Personenregister

Albertus Magnus 167 207 291
Alexander von Hales 207
Alfons von Liguori 306
Alvarez, Balthasar 165 169 179
—, Jakob 112 164 f. 277 301
Amort 13 254
Angela von Foligno 287
Aristoteles 130
Augustinus 24 69 167 205 209 248

Bäumker 151
Bernhard, hl. 49 68 70 131 148 167 204 213 253 257 276 287
Bernhardt, Jos. 26
Benedikt XIV. 300
Benediktus, hl. 9 224 317
Benigna, Schw. 259
Bérälle 48
Biel 207
Blosius 276 283
Böminghaus 101 108 149 154 f 279
Bonaventura 41 64 79 189 ff 207 ff 276 287
Brémond 47
Butler, Dom Cuthbert 266

Capreolus 207
Cassian 68
Cisneros 148

David von Augsburg 276
Denifle 19 23 26 61 f 135 ff 247 275
Dimmler 10 16 102 f 116 149
Dionysius Areopagita 141 173 175
— der Kartäuser 95 119 141 148 198 ff 207 237 280
Dominikus von Trier 293
Durandus 207

Eberschweiler 222 314
Eckhart 137 f 210 ff
Emilie, Kreuzschwester 22 121 233 241
Emmerich, Katharina 243 255

Ferrandi 40
Franz von Assisi 9 84 243
— Borja 84
— von Sales 131 266 f 284 287 298
Fey, Klara 194
Fröbes 52

Gemma Galgani 21 243
Gerson 50 81 112 133 148 195 f
Gertrud, hl. 219 254 287
Ginhac 181
Godinez 13 303
Grabmann 15 143
Gregor von Nyssa 131
— der Große 9 148 280
Grou 277 283

Harnack 50 267
Hatheyer 162

Heiler 49
Hildegard 253
Hock 16
Hugo von s. Viktor 184 205 213 276

Ignatius 9 30 ff 59 f 83 ff 110 117 ff 168 203 237 244 250 252 256 259 277 290 f 302 310 313 316 f
Innocenz XI. 288

Jaegen 17 151 221
Jeiler 65
Johann von Kastl 291
Johannes vom Kreuz 62 76 f 137 140 148 154 203 260 ff 285 287 289
Joly 91
Joseph, P. Karmelit 17 144

Kant 11
Katharina von Siena 257
Kleutgen 72 ff 79 141 ff 215 f
Krebs 15 42 49 102 ff 149

Lallemant 179 ff 277 302 304 315
Lamballe 16 21 62 81 102 ff 149 212
Landsberger 276
Lauria 300
Lercher 16 61 81 98 ff 109 123 ff 219 271
Lessius 82 119 156 ff 280
Limpias 246
Lucie Christine 21 203 217 ff 239 290

Mager 15 74 ff 129 274
Margaretha Maria Alacoque 287

Maria von Agreda 254
Maria vom göttlichen Herzen 104 f 297
Martin, P. Louis S. J. 152 f
Maumigny 154 182
Mechthild von Magdeburg 80
Meschler 17 147 277 282
Moes, Schw. Dominika Klara 244 296
Molinos 288
Müller-Reif 89

Paulus, Apostel 85 308 f 311 317
Pergmayr 14
Petrus Lombardus 157 205
Philippus a Ss. Trinitate 143 148
Pitra 255
Plato 57
Plotin 53 ff
Ponte, Ludwig de 169 ff 203
Poulain 20 130 149 151 153 ff 213 272 ff
Pummerer 147 ff 162

Reguerra 13
Richard von s. Viktor 92 131 134 139 142 f 148 186 ff 213 276
Ries 130 205
Rigouleuc 277 304
Rodriguez, hl. Bruder Alphons 18 119 ff 283 287
– P. Alphons 68 ff 156
Ribadeneira 245
Rohde 269
Rösler 237

Roſmini 132
Ruysbroek 177 192 ff

Sandäus 12 148 182 ff
Saudreau 20 102 148
Scaramelli 27 156 269 282
Scheeben 41 140
Schleußner 149
Schober, Ildefons 297
Schram 13
Seuſe 28 135 ff 276
Skotus 207
Suarez 61 f 95 119 159 ff 280 300
Surin 66 f 277 283 292

Tanner 13
Tauler 61 70 137 f 276 293 315
Tertullian 265
Thereſia 44 f 60 74 129 131 136 144 ff 150 154 180 237 250 253 259 261 263 279 281 ff 309 f 312 ff
Thomas von Aquin 62 130 157 160 164 167 176 204 206 224 248 282
— a Jeſu 148
— von Kempen 204 272 283

Vallgornera 71 282
Veronika von Binasko 254
Vinzenz von Lerin 265
— von Paul 299

Zahn 14 25 92 102 111 149 242 247

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Im Verlag von Kösel & Pustet, Regensburg:

Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters

Nach gedruckten u. ungedruckten Quellen dargestellt. Zweite umgearbeitete u. vermehrte Auflage (1924). 4.—7. Tausend. Gr. 8°. 416 Seiten mit 28 Bildern auf Kunstdrucktafeln. Preis: brosch. 8.50, geb. 11 Goldmark.

*

Deutsche Herz-Jesu-Gebete des 14. und 15. Jahrhunderts

aus mittelhochdeutschen und mittelniederdeutschen Handschriften übertragen und zusammengestellt. Mit altdeutschen Herz-Jesu-Darstellungen. Preis: in Leinwandband mit Rotschnitt Gm. 2.30.

*

Altdeutsche Herz-Jesu-Novene

Preis broschiert Gm. —.10

*

Jesuitenmission und Pfarrklerus

in der Vorarbeit, Mitarbeit und Nacharbeit. Preis Gm. 1.

*

Grundgedanken der Herz-Jesu-Predigt

Kartoniert Gm. 0.20

* *

Im Verlag von Herder, Freiburg:

Eine moderne deutsche Mystikerin

Leben und Briefe der Schwester Emilie Schneider, Oberin der Töchter vom heiligen Kreuz zu Düsseldorf. Mit fünf Bildern. 8°, VIII u. 232 S. Geb. Gm. 4.80.

060.3D4
R417

5432

RICHSTATTER, KARL

AUTHOR
Mystische Gebetsgnaden und

TITLE Ignatianische Exerzitien

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER

5432